OTORITAS SUNNAH NABI DI ERA 4.0

(Refleksi Pemikiran Syahrur dan al Qaradawi)



Dr. Alamsyah, M.Ag.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

RADEN INTAN

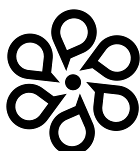
LAMPUNG

OTORITAS
SUNNAH NABI
DI ERA 4.0

OTORITAS SUNNAH NABI DI ERA 4.0

(Refleksi Pemikiran Syahrur dan al Qaradawi)

Dr. Alamsyah, M.Ag.



PUSAKA MEDIA

Perpustakaan Nasional RI:
Katalog Dalam Terbitan (KDT)

OTORITAS SUNNAH NABI DI ERA 4.0
(Refleksi Pemikiran Syahrur dan al Qaradawi)

Penulis:
Dr. Alamsyah, M.Ag

Desain Cover & **Layout**
PusakaMedia Design

iv + 166 hal : 15.5 x 23.5cm
Cetakan, Februari 2020

ISBN:978-623-7560-68-5

Penerbit
PUSAKA MEDIA
Anggota IKAPI
No. 008/LPU/2020

Alamat
Jl. Endro Suratmin, Pandawa Raya. No. 100
Korpri Jaya Sukarame Bandarlampung
082282148711
email : cspusakamedia@yahoo.com
Website : www.pusakamedia.com

KATA PENGANTAR

Piji syukur ke hadirat Allāh swt yang atas limpahan karunia dan taufik-Nya tulisan ini dapat dibuat walau dengan berbagai kekurangannya. Buku ini merupakan upaya penulis untuk menemukan pemahaman atas sunnah nabi yang tepat di era 4.0. Dua pemikir Islam kontemporer dari latar belakang berbeda dikomparasikan untuk sebagai bagian dari upaya tersebut.

Ucapan terima kasih tidak terhingga penulis sampaikan kepada berbagai pihak yang telah banyak memberikan bantuan, saran dan dorongan kepada penulis dalam menyelesaikan tulisan ini, antara lain Prof. Dr. H. Said Agil Husin al-Munawwar, M.A, Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, MA, Ph.D, dan Prof. Dr. KH. Moh. Mukri, M.Ag.

Dalam kesempatan ini akan menjadi suatu beban berat pula jika penulis tidak menghaturkan terima kasih kepada dua orang tua penulis, yakni Ahmad Nur (ayah) dan Jamrah Nafiah (ibu) yang keduanya telah almarhum. Secara khusus di sini ucapan terima kasih penulis berikan kepada keluarga, terutama istri penulis Siti Mahmudah, dan anak-anak yaitu Nur Shofia, Maulana M. Yusuf dan Maulana M. Jawwad, dan Muhammad Faidhurrahman, yang waktu luang dalam keluarga untuk memperhatikan mereka terpaksa harus disisihkan guna menyelesaikan tulisan tulisan ini.

Sebenarnya masih banyak nama atau pihak yang telah membantu penulis, langsung atau tidak langsung, namun belum sempat untuk disebutkan satu persatu dalam kesempatan ini. Selain ucapan terima kasih dan penghargaan tinggi buat mereka, maka penulis juga menyampaikan permohonan maaf yang sedalam-dalamnya. Semoga Allah SWT senantiasa membalas jasa mereka dengan segala kebaikan di dunia dan akhirat.

Moga tulisan ini bermanfaat bagi semua dan mohon maaf jika isinya banyak kekurangan dan tidak sebagus judul depannya.

Penulis,

Alamsyah

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

A. Problematika Sunnah Nabi

Sunnah memiliki kedudukan istimewa dalam hukum Islam karena kekuatan otoritatif yang dimilikinya. Posisi yang demikian penting meletakkan Sunnah sebagai salah satu sumber yang harus dijadikan referensi dalam pengambilan dan penetapan hampir setiap keputusan hukum. Jika otoritas Sunnah sebagai sumber hukum telah disepakati oleh hampir semua muslim, maka tidak demikian dengan persoalan bagaimana memahami Sunnah tersebut.

Dalam pemikiran Islam klasik, persoalan bagaimana memahami Sunnah sebagai sumber yang otoritatif telah menjadi lahan kajian yang luas dan mendalam. Pada abad-abad pertama Islam telah terjadi pertarungan pemikiran yang sengit antara *ahl al-ĥadīś* dan *ahl al-ra'yī* dalam melihat persoalan ini. Perdebatan tersebut di satu sisi membawa hukum Islam masa awal dalam suasana pemikiran yang penuh dinamika dan kreatifitas. Pada era inilah lahir puluhan aliran hukum dengan beragam corak kecenderungan metodologis maupun warna kedaerahannya. Sementara di sisi lain, aneka ragam aliran yang muncul tersebut menyebabkan terjadinya suasana ketidadakpastian hukum sebagai akibat perbedaan dalam memberikan fatwa atau mengambil keputusan oleh lembaga yudikatif di berbagai daerah. Walaupun demikian, masing-masing pihak tetap mengklaim putusan hukumnya sebagai valid dan berasal dari Sunnah.

Suasana di atas telah mendorong al-Syāfi'ī (w. 204 H/820 M) untuk membuat konsep baru tentang Sunnah Nabi sebagai sumber

hukum Islam. Menurut al-Syāfi'ī, Sunnah yang valid hanya terdapat dalam teks ĥadīś yang diperoleh lewat metode transmisi periwayatan tertentu, dan bukan dengan cara yang lain. Dengan batasan demikian berarti Sunnah identik dengan ĥadīś, yaitu informasi tentang Nabi sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab koleksi ĥadīś yang umumnya ditulis pada abad ke-3 H. Oleh karena ĥadīś yang menjadi media untuk mengakses Sunnah diekspressikan dalam bahasa Arab, maka pemahaman yang benar tentang Sunnah Nabi adalah yang sesuai dengan logika dari bahasa `Arab itu sendiri, padahal jelas logika suatu bahasa sangat dipengaruhi oleh karakter budaya dan lingkungan pemakainya dan belum tentu sesuai bagi pengguna bahasa yang berbeda.

Konsep al-Syāfi'ī tentang Sunnah seperti di atas sangat berpengaruh terhadap model pemahaman Sunnah sekaligus dalam pembentukan corak hukum Islam di masa berikutnya. Pemahaman Sunnah dengan penekanan pada *qaidah lughawiyah* yang ditawarkannya, pada satu sisi semakin mengokohkan dominasi kelompok *ahl al-ĥadīś* yang cenderung tekstualis, namun pada saat bersamaan justru memperlemah kecenderungan rasional dan kontekstual yang diwakili oleh kelompok *ahl al-ra'yi*. Realitas ini terlihat dalam literatur uşūl al-fiqh klasik yang pembahasannya lebih banyak berkutat pada pencarian makna lafal dan implikasi petunjuk yang dikandungnya.

Pemahaman Sunnah dengan pendekatan yang cenderung tekstual atau *bayāni* memang lebih praktis, untuk tidak mengatakan pragmatis, dan siap pakai dalam menjawab persoalan sederhana sehari-hari, namun dalam perkembangan jangka panjang, pendekatan ini ternyata dirasakan sulit untuk merespon realitas sosial dan politik umat Islam yang terus berubah dengan cepat. Berbagai persoalan baru yang selalu bermunculan membutuhkan ketetapan hukum secara lebih dinamis, kreatif dan inovatif.

Oleh karena itu, pada abad-abad pertengahan mulai terjadi pergeseran pemahaman. Al-Syātibi misalnya menawarkan metode *istiqrāi* (induktif) atau al-Qarāfi mengajukan konsep tiga klasifikasi

prilaku Nabi. Walaupun demikian, konsep pemahaman yang mereka tawarkan masih tidak dapat melepaskan diri dari metodologi hermeneutika klasik yang literal dan terikat oleh dunia teks. Oleh karena itu, pemikiran hukum Islam yang mereka tawarkan tidak banyak bergeser dari struktur fundamental pemikiran sebelumnya sehingga sulit untuk menjawab berbagai perubahan sosial yang cepat dalam masyarakat Islam.

Memasuki zaman modern, apalagi di era industri 4.0 ini, umat Islam dihadapkan kepada tantangan ganda. Di satu sisi harus berjuang melepaskan diri dari kolonialisme untuk kemudian berusaha mengejar ketertinggalan melalui modernisasi, sedangkan di sisi lain harus menerima dampak modernisasi tersebut dengan masuknya ide-ide pembaharuan serta budaya Barat modern seperti egaliterianisme, sekulerisasi, dan isu-isu gender. Nilai dan tatanan yang terkandung dalam modernitas ini jauh berbeda dari suasana era klasik atau abad tengah ketika konsep hukum Islam dirumuskan atau ketika Sunnah sebagai sumber hukum ditetapkan. Masuknya berbagai nilai ini membawa perubahan mendasar dan drastis terhadap norma maupun struktur tradisi dalam masyarakat muslim yang telah mapan, baik sosial, politik maupun budaya. Perubahan yang cepat itu menyebabkan terjadinya kesenjangan antara teori hukum Islam yang telah dianggap stabil dan realitas sosial dan politik yang terus berubah. Bahkan lebih mendasar lagi, perubahan itu telah mendorong terjadinya anomali dalam hukum Islam, baik teori maupun materi, karena konsep-konsep yang ditawarkan tidak mampu memberikan jawaban yang relevan dan kontekstual terhadap persoalan hukum yang dihadapi di dunia modern.

Dihadapkan dengan realitas demikian, maka reformasi hukum merupakan salah satu cara yang mutlak harus dilakukan agar dapat menyelesaikan krisis pemikiran dan keterbelakangan umat Islam. Pembaruan hukum dimaksud tentu harus berangkat dari upaya memahami secara tepat teks-teks yang menjadi sumber hukum itu sendiri, yaitu terutama teks Sunnah Nabi. Persoalan Sunnah Nabi sebagai sumber hukum Islam penting dikaji sebab memang Sunnah

merupakan sumber terbanyak dalam menyediakan materi hukum Islam, lebih detil, operasional, dan banyak dirujuk oleh kalangan ahli hukum Islam masa lalu. Selain itu, al-Sunnah juga menjadi wilayah paling kontroversial antara perspektif optimis dan pesimis terhadap nilai relevansinya pada masa modern.

Dalam kerangka upaya tersebut, Syah Walī Allāh al-Dahlawī (w. 1762 M) dari kalangan modernis awal misalnya, telah membedakan antara *Sunnah Risālah* dalam bidang hukum dan ibadah yang harus diikuti, dan *Sunnah non Risālah* dalam kehidupan praktis sehari-hari yang tidak mengikat. Konsep serupa kemudian juga dikemukakan oleh Mahmud Syaltūt, seorang modernis abad ke-21 M. Namun konsep pemahaman Sunnah yang mereka kemukakan ternyata tidak berimplikasi kepada pembaruan hukum Islam yang esensial fundamental melainkan bersifat partikular prosedural. Pemikiran hukum yang dihasilkan tidak banyak bergeser dari nuansa pemikiran klasik, bersifat tambal sulam atau hanya berkutat dalam wilayah persoalan hukum yang praktis, eksklusif dan berlaku internal bagi umat Islam. Konsep demikian tentu tidak siap merespon tantangan modernitas sehingga mengalami kegamangan ketika berhadapan dengan persoalan kontemporer yang serba pluralistis dan belum ada pada zaman Nabi atau pada era ketika Sunnah diformulasikan dalam bentuk ĥadīś. Hal ini tentu saja tidak banyak membantu dalam memberikan kontribusi perubahan atau menciptakan solusi terhadap problem besar dan serba kompleks yang dihadapi umat Islam sekarang.

Menghadapi problematika tersebut, di kalangan pemikir Islam kontemporer muncul upaya keras untuk mereformasi hukum Islam yang secara eksklusif dilakukan dengan memahami dan mengkonsep ulang Sunnah Nabi yang menjadi salah satu sumber esensial hukum Islam tersebut. Di antara pemikir muslim terkemuka saat ini adalah Muĥammad Syaĥrūr dan Yūsuf al-Qarađāwi. Syaĥrūr merupakan salah seorang pemikir muslim liberal saat ini sementara al-Qarađāwi merupakan representatif pemikir muslim yang ingin menampilkan wajah Islam modern dengan tanpa meninggalkan khazanah klasik.

Keduanya sependapat bahwa Sunnah merupakan sumber penting bagi pembinaan hukum Islam yang modern. Keduanya juga sepakat bahwa fungsi Sunnah tidak lain hanya penjelas dan penafsir bagi al-Qur'ān dalam bentuk praktis. Walaupun ada persamaan, namun pola pembaharuan dan metodologi pemahaman Sunnah yang mereka kemukakan ternyata tidak sama. Hal ini tentu berimplikasi terhadap model hukum Islam yang mereka konsepkan dan kemampuan hukum tersebut dalam menjawab persoalan kontemporer, strategis dan aktual yang dihadapi umat Islam saat ini, terutama yang terkait dengan hak asasi manusia, gender, dan demokrasi, sebab tiga persoalan inilah yang banyak disorot dan menjadi titik krusial dalam hukum Islam era modern.

Muĥammad Syaĥrūr, seorang pemikir Islam yang lahir pada tahun 1931 di Siria, mengemukakan pemikiran keislaman yang unik sekaligus kontroversial terutama dalam menafsirkan Sunnah. Menurutnya, dasar asasi hukum Islam memang adalah al-Qur'ān dan al-Sunnah dan bukan al-Qur'ān dan al-Hadīś. Nabi berfungsi untuk mentransformasi sesuatu yang mutlak, yaitu wahyu atau al-Qur'ān, menjadi sesuatu yang nisbi, yaitu Sunnah. Sunnah hanya muncul dalam bentuk metodologi untuk membangun sistem hukum, dan tidak menyediakan ketetapan hukum untuk kasus-kasus yang spesifik, praktis, konkrit atau produk telah jadi. Oleh karena Sunnah bukan wahyu melainkan ijtihād semata, maka apa-apa yang telah diputuskan oleh Nabi pada abad ke-7 M di Jazirah `Arab bukanlah sesuatu yang telah final, yang terakhir atau sebagai pilihan satu-satunya, melainkan hanya sebagai alternatif sementara untuk masanya sesuai dengan tantangan historisitas pada saat itu.

Atas dasar konsep di atas, maka Sunnah hanya mengikat orang-orang yang semasa dengan Nabi, sedangkan bagi orang-orang yang hidup sesudahnya harus melakukan ijtihād kembali sebagaimana yang telah dicontohkan oleh Nabi dalam lingkaran *ĥudūd* yang telah ada. Makna mengikuti Sunnah Nabi ialah dengan mengikuti pola ijtihādnya, dan bukan mengikuti bentuk praktis Sunnah Nabi. Inilah yang dinamakan mentaati Sunnah dan inilah

makna dari mencontoh Nabi sebagai teladan yang baik (*uswah ȟasanah*). Pemahaman tradisional tentang Sunnah tidak harus mengikat masyarakat muslim modern, bahkan pemahaman generasi belakangan bisa lebih baik dari generasi yang sebelumnya karena peradaban kehidupan moderen lebih tinggi.

Oleh karena banyak kritikan dan tuduhan yang mengatakan dirinya sebagai orang yang anti ȟadīś dan anti Sunnah, maka Syaȟrūr mengungkapkan bahwa dirinya bukan seperti yang dituduhkan orang. Prasangka demikian menurut Syaȟrūr tidak benar dan tidak beralasan, karena justru yang diperjuangkannya adalah mengajak orang untuk kembali kepada Sunnah Nabi. Cara kembali tersebut ialah dengan cara memahami ulang ȟadīś Nabi, mengkritisi sejarah proses penyusunannya, dan mengkaji ulang isinya secara penuh.[1]

Sementara itu, Yūsuf al-Qaraďāwi, pemikir muslim terkemuka asal Mesir, juga sepakat meletakkan Sunnah sebagai dasar hukum Islam kedua setelah al-Qur'ān. Ia mendefinisikan Sunnah sebagaimana umumnya dalam teori hukum Islam tradisional. Sunnah berfungsi untuk menjelaskan maksud-maksud al-Qur'ān, baik berupa penegasan, pembatasan, atau penetapan hukum baru. Jadi bagi al-Qaraďāwi, Sunnah yang menentukan peran al-Qur'ān, sedangkan al-Qur'ān itu sendiri hanya dapat dipahami secara penuh serta dapat diaplikasikan secara benar hanya dengan pertolongan Sunnah. Namun dari berbagai peran tersebut harus pula ditegaskan bahwa otoritas Sunnah tidak boleh keluar dari lingkaran batas-batas al-Qur'ān itu sendiri. Sunnah itu sendiri, menurutnya, harus dibedakan antara yang bersifat *tasyrī'iyah* yang mengikat secara hukum, dan *ghair tasyrī'iyah* yang tidak berdimensi syari'at melainkan terkait dengan kehidupan manusiawi sehari-hari. Sunnah dalam bentuk pertama, menurut al-Qaraďāwi, ada yang berasal dari wahyu dan ada yang bersumber dari ijtihād Nabi yang kemudian dikonfirmasikan oleh wahyu. Sunnah *tasyrī'iyah* ini ada yang mengikat dan berlaku secara general dan universal bagi setiap manusia di segala waktu dan

---

[1]Muȟammad Syaȟrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āşirah* (Damaskus: al-Ahāli li al-Taużī' wa al-Nasyr, 1991), h. 554.

tempat, yaitu yang muncul dari Nabi dalam kapasitasnya sebagai seorang rasul. Ada pula *Sunnah tasyri'iyah* yang berlaku spesifik dengan tujuan tertentu, yaitu yang muncul dari kapasitas Nabi sebagai seorang kepala negara atau seorang hakim yang memutuskan perkara.

B. Signifikansi Kajian Sunnah Nabi

Perbedaan metodologi di kalangan muslim moderen dalam memahami Sunnah sangat penting untuk dikaji. Perbedaan ini menimbulkan implikasi dalam perumusan prinsip-prinsip hukum Islam serta dalam menetapkan ketentuan-ketentuan hukum yang terkait dengan isu-isu global seperti demokrasi, Hak Asasi Manusia dan gender. Dari perbandingan itu lalu dianalisis metode pemikiran siapa yang lebih relevan dan progresif dalam pembaruan hukum Islam serta dalam merumuskan hukum Islam yang mampu menjawab persoalan hak asasi manusia, gender dan demokrasi di dunia modern. Tulisan ini tidak dimaksudkan untuk memutuskan pemikiran yang benar dan yang salah.

Tujuan yang ingin diperoleh dalam tulisan ini adalah untuk menemukan berbagai tantangan modernitas yang mengharuskan umat Islam mengkaji ulang dan memahami kembali posisi Sunnah sebagai sumber hukum Islam serta berbagai dinamika pemikiran di dalamnya. Dengan demikian tulisan penting untuk menggali metodologi pemikiran Syaĥrūr dan al-Qarađāwi dalam memahami kembali Sunnah Nabi sebagai sumber hukum Islam. Selain itu, tulisan ini akan menguji secara kritis berbagai implikasi dan konsekuensi dari perbedaan metodologi pemahaman Sunnah yang ditawarkan oleh kedua pemikir tersebut dalam merespon beberapa persoalan hukum kontemporer. Dengan demikian hasil dari tulisan ini diharapkan dapat menjadi kontribusi dalam menemukan formulasi hukum Islam yang tepat dan kontekstual serta mampu menjawab persoalan umat Islam di dunia modern.

Secara umum, persoalan tentang bagaimana memahami Sunnah Nabi secara tepat dan relevan bukanlah suatu bidang kajian

yang baru muncul atau baru populer pada masa belakangan ini. Problematika yang berkenaan dengan cara menafsirkan suatu Sunnah atau masalah yang terkait telah menjadi perhatian khusus para ilmuwan muslim sejak era klasik.

Dalam beberapa bagian metodologi kritik ĥadīś atau *manhaj naqd al-ĥadīś*, persoalan ini telah menjadi salah satu langkah penting dalam penentuan kualitas *matan* suatu ĥadīś. Dalam disiplin ‘ulum al-ĥadīś tradisional selalu ditemukan banyak cabang keilmuan yang mendukung metodologi pemahaman ini, misalnya *‘ilm asbāb wurūd al-ĥadīś* dan *‘ilm al-nāsikh wa al-mansūkh*. Kajian tentang bagaimana melihat kedudukan Sunnah dalam hukum Islām, dan secara otomatis inheren dengan studi tentang bagaimana memahami Sunnah tersebut, dapat dipastikan merupakan salah satu kajian terpenting dan tidak terpisahkan dalam setiap penulisan literatur teori hukum Islām sejak masa klasik Islām sampai saat ini. Oleh karena itu, cukup banyak ditemukan literatur yang khusus memuat Sunnah sekaligus mengkaji doktrin-doktrin hukum di dalamnya, seperti kitab *Bulūgh al-Marām ‘an Adillah al-Aĥkām*.

Dari sekian banyak literatur disiplin ‘ulum al-ĥadīś maupun uşūl al-fiqh tersebut, bahkan yang ditulis dalam dunia pemikiran Islām kontemporer sekalipun, sangat jarang yang menganalisa persoalan spektrum perkembangan metodologis bagaimana memahami Sunnah secara tepat dan relevan sebagai sumber hukum, dan lebih jauh lagi bagaimana implikasinya dalam membangun hukum Islām yang kontekstual saat ini. Beberapa kajian yang telah dilakukan oleh para ilmuwan, baik muslim maupun non muslim, berkenaan dengan pemahaman Sunnah Nabi, antara lain dilakukan oleh Daniel T. Brown, lewat bukunya *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Nizar Ali dalam risetnya yang berjudul *Hermeneutika dalam Tradisi Keilmuan Ĥadīś; Studi tentang Tipologi Pemahaman Ĥadīś*, Muĥammad Asad telah membahas persoalan pemahaman ini dalam artikelnya yang berjudul *Social and Cultural Realities of Sunnah*, Ahmad Hassan dengan artikelnya yang berjudul *Sunnah as A Source of Fiqh* yang dimuat dalam jurnal *Islamic*

Studies, John Burton ketika mengkaji Sunnah pada salah satu bagian penelitiannya yang berjudul *The Sources of Islāmic Law*, Mustafā al-Sibā'i dalam bukunya *al-Sunnah wa Makānatuhā Fi al-Tasyrī' al-Islāmi*. Hal serupa juga dilakukan oleh 'Abd al-Mun'im al-Namirī lewat karyanya *al-Sunnah wa al-Tasyrī',* Akh. Minhaji dalam bagian tertentu dari artikelnya yang berjudul "Hak-Hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam; Penafsiran Baru tentang Minoritas Non Muslim", M. Syuhudi Ismail dalam bukunya *Pemahaman Hadīś antara Tekstual dan Kontekstual*. Jika ditarik lebih jauh ke belakang, pada era Islam abad pertengahan, Jalal al-Din al-Suyuti telah mengkaji kedudukan Sunnah dalam bukunya *Miftāĥ al-Jannah fi al-Ihtijāj bi al-Sunnah*.

C. Perhatian terhadap Kajian Sunnah Nabi

Dalam kerangka teori dan tata urutan sumber hukum Islam, Sunnah Nabi menempati posisi kedua di bawah al-Qur'ān. Dalam posisi demikian, Sunnah Nabi difungsikan sebagai sumber komplementer yang menjelaskan atau menjabarkan al-Qur'ān. Dengan demikian, Sunnah Nabi merupakan cabang (*furū'*), sedangkan al-Qur'ān menjadi pokok (*uşūl*).

Untuk melihat suatu pola pemahaman secara mendalam, tentu harus dikaji lebih dahulu model dan pola berpikir yang digunakan seseorang. Kant menunjukkan, sebagaimana dikutip Amin Abdullah, ada dua bangunan keilmuan manusia secara fundamental. Ada yang berada dalam wilayah "rasionalisme" dengan konsep-konsep yang bersifat *a priori* dan berdasarkan *asumsi-asumsi*, dan ada yang dalam wilayah "empirisme" dengan konsep-konsep yang dirumuskan secara *a posteriori* dan berdasarkan praksis atau pengujian.[2] Wilayah rasionalisme disusun berdasarkan kekuatan atau kebenaran logika, dan karena itu bersifat deduktif, sedangkan empirisme adalah berdasarkan pengalaman dan kekuatan panca indera, dan karena itu

---

[2]Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam *Tradisi, Kemoderenan, dan Metamodernisme; Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, editor Johan Hendrik Meuleman (Yogyakarta: LkiS, 1996) cet. II, h. 6

bersifat induktif.

Struktur bangunan pemikiran di atas menunjukkan bahwa pemahaman yang tepat atas suatu teks, tidak cukup hanya dengan mengandalkan satu model atau pola, dengan menafikan pola yang lain. Kerangka pemahaman di atas harus dipahami untuk melihat letak suatu pemikiran dan implikasi yang ditimbulkannya.

Pada umumnya, perkembangan pemikiran dalam Islam, tidak terkecuali dalam studi pemahaman Sunnah Nabi dan hukum Islam, lebih sering diwarnai pola pikir *rasionalis* yang *tekstual*. Maksudnya, pemikiran hukum Islam dalam lingkup ini lebih banyak dibangun atas dasar logika kebahasaan. Dalam disiplin ilmu uşūl al-fiqh misalnya lebih banyak dikaji dari aspek bahasa atau *qāidah lughawiyyah,* dan hanya sedikit menyentuh wilayah praksis-empiris. Kaidah-kaidah penggalian (*istinbāţ*) hukum selalu bertumpu pada persoalan lafaz yang *'ām, khās, muţlaq, muqayyad,* dan lain-lain. Sedangkan metode penemuan hukum yang berangkat dari kebiasaan atau tradisi aktual, seperti *al-'urf,* jarang digunakan. Kalaupun ada, maka lingkupnya dibatasi dengan kaidah "*sepanjang tidak bertentangan dengan aturan yang terdapat di dalam teks yang pasti*". Apa yang dimaksud dengan "aturan" di sini tidak lain merupakan pemahaman yang telah jelas berdasarkan kaidah kebahasaan. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika kandungan materi hukum Islam klasik lebih banyak berbicara dunia "ideal" dari pada mengkaji realitas manusia muslim sekarang.

Dengan menggunakan konsep Muĥammad 'Ābid al-Jābiri tentang tradisi, maka Sunnah Nabi, baik yang terungkap secara eksplisit maupun implisit, merupakan bagian dari warisan tradisi Islam masa lalu. Semua elemen Islam yang masih hidup sampai saat ini merupakan bagian dari tradisi dalam Islam. Menurutnya, tradisi atau *al-turāś* secara umum adalah sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu, baik masa lalu kita atau orang lain, baik masa lalu yang masih dekat atau yang telah jauh.[3]

---

[3]Muĥammad 'Ābid al-Jābiri, *al-Turāś wa al-Hadāśah; Dirāsah wa Munāqasyah* (Beirut: Markaz al-Wahdah al-'Arabiyah, 1991), h. 45.

Apa yang dinamakan sebagai himpunan ĥadīś tidak lain adalah rekaman realitas tradisi keislaman yang dibangun oleh Rasul dan para sahabatnya. Oleh karena itu, pemahaman teks ĥadīś atau Sunnah yang ditarik dan dipisahkan dari asumsi-asumsi sosial sangat mungkin akan mengalami distorsi informasi atau bahkan salah paham. Dengan demikian, harus ada kreativitas pemahaman yang dikembangkan terus-menerus terhadap Sunnah. Jika Sunnah tetap dipahami seperti dalam model konsep klasik di saat Sunnah itu dirumuskan, maka ajaran Sunnah Nabi lambat-laun akan tertinggal oleh perubahan sosial yang cepat. Oleh karena itu, ide-ide Sunnah harus dikembangkan dengan lebih luas dan terus-menerus, sedangkan teksnya harus diinterpretasi secara lebih dinamis dan kreatif.

Setiap tradisi selalu mengalami transformasi sesuai dengan tantangan dan keadaan yang dihadapi. Sunnah Nabi, sebagai bagian dari tradisi, secara tekstual memang tidak mengalami perubahan tetapi pemahaman dan konteks aplikasinya bisa dinamis atau terus berubah. Interpretasi yang statis atas tradisi, yang tidak mampu berdialog dan mengakomodasi semangat modernitas, sulit untuk dikembangkan bahkan lambat laun akan menjadi simbol tanpa makna dan fungsi yang signifikan.

Jika ditarik ke dalam pendekatan hermeneutis, suatu teks masa lalu hanya dapat dipahami secara tepat dan inovatif dengan pemahaman teks dan konteks. Sebuah tradisi akan mati, kering dan stagnan, jika tidak dihidupkan terus-menerus melalui penafsiran ulang sejalan dengan dinamika sosial. Masing-masing dari tiga elemen pokok hermeneutika, yaitu pengarang, teks dan pembaca, memiliki dunia sendiri sehingga hubungan antara ketiganya harus bersifat dinamis, dialogis dan terbuka. Tanpa adanya wacana yang terbuka dan dinamis maka sebuah tradisi akan kehilangan substansi.[4]

Kebutuhan terhadap pendekatan seperti ini semakin terasa

[4]Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai *Truth and Method* dalam berbagai edisi (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975), p. 29.

jika dihadapkan kepada teks-teks Sunnah, karena pada dasarnya Sunnah berfungsi sebagai penafsiran Nabi terhadap ayat-ayat al-Qur'ān dalam merespon persoalan-persoalan di masanya. Oleh karena itu, penafsiran Nabi sangat situasional dan kontekstual serta terkait erat dengan setting waktu dan tempat ketika itu. Amin Abdullah, ketika mengomentari pemikiran Mohammed Arkoun, menekankan keharusan memahami aspek "ruang" dan "waktu" ini untuk memperoleh pemahaman Islam yang tepat. "Ruang" yang dimaksud adalah muatan lokal partikular, yang ikut mewarnai keberagamaan dan keberadaan Islam di mana pun. Sedangkan "waktu" adalah sejarah peradaban era klasik-skolastik maupun modern yang telah diukir oleh sejarah manusia muslim.[5]

Oleh karena itu, Sunnah Nabi membutuhkan kajian dengan pendekatan interdisipliner. Di antara bagian terpenting dalam mengkaji Sunnah Nabi adalah memahami sejarah Rasul, karena sangat membantu dalam memahami teks Sunnah secara lebih obyektif. Jadi, memahami Sunnah adalah persoalan bagaimana memahami teks Sunnah hadir di tengah masyarakat, lalu dipahami, ditafsirkan dan didialogkan dalam rangka merespon realitas sosial saat ini.[6]

Dalam kerangka pemahaman kontekstual ini, al-Jabiri lebih jauh menyatakan bahwa tradisi harus dikaji secara ilmiah menurut batasan obyektifitas dan rasionalitas yang maksimal. Obyektiviftas atau *mauđu'iyah,* artinya menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan dirinya dan ini berarti memisahkan dirinya dari kondisi kekinian kita. Adapun rasionalitas atau *ma'qūliyah* adalah menjadikan tradisi tersebut lebih kontekstual dengan kondisi kekinian kita atau mempertautkannya dengan keberadaan kita saat ini. Dengan dua metodologi tersebut maka tradisi diperlakukan sebagai sesuatu yang relevan dan kontekstual dengan keberadaannya sendiri, baik pada dataran problem teoritis, kandungan kognitis

---

[5]Amin Abdullah, *ibid,* h. 17.

[6]Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), h. 137.

maupun substansi ideologis. Walaupun demikian, pada saat yang sama, tradisi tersebut harus diperlakukan sebagai sesuatu yang relevan dan kontekstual dengan keberadaan kita sendiri, yaitu dengan memposisikan tradisi sebagai sebuah obyek yang dapat relevan dengan masa kita. Hal ini memungkinkan kita untuk dapat menggantikan posisinya atau memodifikasinya secara kreatif dan dinamis dari pada membiarkannya menggantikan posisi kita secara langsung dalam merespon berbagai realitas.[7]

Langkah pembebasan dari otoritas yang mengkungkung harus diikuti dengan dekonstruksi, yaitu dengan merombak sistem relasi struktur yang baku dan beku menjadi non struktur yang berubah dan cair, mengubah yang mutlak menjadi relatif, yang a historis menjadi historis dan yang absolut menjadi temporal.[8] Dengan demikian, merumuskan kerangka pendekatan yang tepat dalam memahami tradisi merupakan langkah pertama yang harus dilakukan sebagai dasar untuk membangun hukum Islam yang mampu merespon tantangan modernitas.

Dalam upaya membangun hukum yang ideal seperti di atas, muncul dua tren kontemporer, yaitu *tekstual* dan *kontekstual* atau *literal* dan *substansial* dalam memahami kandungan ajaran Sunnah Nabi.[9] Model pertama lebih dikenal sebagai aliran pemikiran yang cenderung melihat semua perilaku Nabi sebagai *ma'şūm* atau sebagai bagian dari wahyu yang absolut dan transenden serta lepas dari dimensi historis-empiris. Sunnah Nabi, bagi mereka, lebih dipahami secara praktis sebagai sumber hukum materi yang tertulis. Kecenderungan tekstual ini banyak dianut oleh kalangan tradisional.

Model kedua yang lebih menekankan dimensi empiris-historis memang melihat sebagian Sunnah yang berupa ibadah ritual sebagai wahyu, tetapi sebagian besar tindakan Nabi lebih merupakan

---

[7]Al-Jābiri, *ibid,* h. 27-9

[8]*Ibid*, h. 30

[9]Tipologi seperti ini dapat ditemukan dalam banyak tulisan tentang studi hukum Islam atau ĥadīś Nabi. Misalnya dalam sebuah buku karya M. Syuhudi Ismail yang berjudul *Pemahaman Hadīś antara Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996)

hasil ijtihād, yang relatif, bisa benar atau salah. Bagi kalangan ini, suatu kebijakan ditempuh oleh Nabi karena dianggap sebagai alternatif terbaik pada masanya. Dengan demikian, Sunnah tersebut tidak harus selalu diikuti pada setiap waktu atau tempat, melainkan dapat dimodifikasi atau ditransformasi sesuai dengan tantangan kondisi yang ada. Sunnah Nabi, bagi mereka, lebih dipahami secara filosofis sebagai sumber hukum yang berpola umum dan substansial. Kecenderungan substansial ini banyak dianut oleh kalangan modernis.

Munculnya dua model pemahaman Sunnah seperti di atas merupakan konsekuensi langsung dari model pembaruan hukum yang dipilih. Secara metodologis, pembaruan hukum Islam memang dijalankan melalui ijtihād yang telah mendapat legitimasi teologis dan historis. Perbedaan dalam melihat akar penyebab kemunduran pemikiran Islam menyebabkan perbedaan dalam memilih pola pembaruan, sekaligus dalam merumuskan lingkup otoritas ijtihād yang menjadi media aplikasi pembaruan tersebut.

Pada umumnya ada dua bentuk pembaruan yang dominan, yaitu antara pihak yang lebih menekankan *taţbīq al-syarī'ah* dan yang lebih mengedepankan *tajdīd al-fahm,*[10] atau antara yang berpola *ijtihād tradisional* dan *ijtihād liberal.*[11]

Kelompok pertama memandang kemunduran umat Islam disebabkan oleh sikap dan prilaku mereka yang telah menyimpang dari ajaran Islam yang murni yang terdapat dalam al-Qur'ān dan yang telah dipraktekkan Nabi maupun generasi *al-salaf al-şālih*. Kalangan ini umumnya berkeyakinan Islam pada masa Rasul dan sahabat sebagai puncak ideal dan model yang telah final.

---

[10]Tipologi seperti ini dikemukakan oleh antara lain Amin Abdullah lewat sebuah makalah berjudul "Telaah Hermeneutis terhadap Masyarakat Muslim Indonesia" yang dimuat dalam buku *Kontekstualisasi Ajaran Islam; 70 Tahun Munawwir Syazali* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995) h. 537-554, juga dikemukakan oleh Abdul Mun'im dalam tesisnya yang berjudul *Hermeneutika Islam dalam Pentas Pemikiran Global* (Jakarta: PT Rajawali Press, 1998) h. 114

[11]Kategori pola ijtihād seperti ini dikemukakan antara lain oleh M. Atho' Muzhar. Lihat bukunya, *Membaca Gelombang Ijtihād; antara Liberasi dan Tradisi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998)

Perkembangan Islam pada masa-masa sesudahnya, baik berupa pemikiran maupun realitas, dianggap menurun, mengalami dekadensi bahkan korup. Dengan kata lain, kehidupan era modern harus mengaca dan dikembalikan kepada era klasik yang dianggap ideal. Oleh karena itu, pembaruan hukum Islam diartikan sebagai upaya kembali kepada penerapan al-Qur'ān dan al-Sunnah secara murni dan konsekuen sebagaimana yang dipraktekkan oleh Nabi dan sahabat pada abad ke-7 M. Pola tatbiq pada umumnya cenderung mengambil pendekatan teologis normatif dan doktriner skripturalis sehingga kurang memperhatikan aspek sosio historis maupun dimensi kultural dari suatu tradisi.

Model interpretasi yang tekstual terhadap tradisi, seperti teks Sunnah, memang merupakan karakter umum dan dominan dalam teori hukum Islam di era modern maupun era sebelumnya. Teks suatu sumber hukum lebih banyak ditafsirkan secara literal untuk mendapatkan efek yang dapat diterapkan secara langsung atas kasus-kasus yang terjadi, sedangkan ijtihād sebagai media pembaruan memang selalu didengungkan namun ruang geraknya terbatas hanya pada persoalan baru atau lama yang belum diatur secara definitif dalam nash al-Qur'ān atau Al-Sunnah. Oleh karena itu, perubahan-perubahan tertentu memang dilakukan namun lebih bersifat parsial-partikular sehingga tidak banyak beranjak dari pola pikir abad tengah. Pola penafsiran dengan tren seperti ini, dalam perjalanan aplikasinya, tentu cenderung monolitis dan tidak banyak mengalami pergeseran yang dinamis.

Sementara pola *tajdīd* pada kelompok kedua cenderung mengambil pendekatan kontekstual yang empiris dan induktif. Oleh karena dalam memahami suatu teks tidak terikat secara harfiyah melainkan lebih mendekatinya secara rasional-kontekstual maka mereka juga dikenal sebagai pemikir muslim liberal. Mereka meninggalkan prinsip-prinsip hukum yang telah dikembangkan oleh fuqaha' klasik tradisional. Teks wahyu oleh mereka dipahami secara tekstual dan kontekstual sehingga penafsirannya tidak literalis melainkan lebih kepada semangat dan tujuan yang ada di balik

bahasa khusus dari teks-teks wahyu tersebut. Pembaruan atau ijtihād bagi mereka tidak terbatas pada masalah yang belum diatur dalam al-Qur'ān atau Sunnah, tetapi juga dapat dilakukan terhadap ketentuan-ketentuan nash yang telah pasti dan tegas (*qaţ'i*) dalam keduanya. Substansi persoalan maupun solusi yang diberikan oleh teks al-Qur'ān dan al-Sunnah selalu dapat diberikan penafsiran ulang sejalan dengan tantangan situasi dan kondisi yang terus muncul.

Pemahaman teks dalam model kedua memang lebih filosofis dengan kajian mendalam, karena teks tidak dipahami secara *taken for granted* yang dapat diterapkan dalam segala sisi dan lokasi kehidupan. Walaupun demikian, gerak pemahaman seperti ini lebih fleksibel dan dinamis serta kondusif dengan realitas umat Islam.

Sebagaimana dinyatakan Wael B. Hallaq, puncak keberhasilan suatu metodologi hukum yang ditawarkan tidak hanya bergantung kepada integritas intelektual dan tingkat kecerdasan dalam berteori, tetapi juga pada kemungkinan diaplikasikannya metodologi tersebut dalam konteks sosial.[12] Ini menunjukkan bahwa teori yang baik adalah yang relevan dengan konteks yang ada.

Konsep tradisi Islam yang dikemukakan oleh al-Jābiri, teori hermeneutika, tipologi pemahaman ĥadīś serta pembaharuan hukum seperti dikemukakan di atas dapat dijadikan landasan untuk menilai kelebihan dan keterbatasan konsep pemahaman Sunnah yang ditawarkan oleh seorang tokoh pada saat ini. Dengan kerangka teori seperti di atas dapat pula dipilih bentuk pemahaman Sunnah yang tepat di era modern serta bagaimana mengaplikasikannya dalam kerangka membangun hukum Islam kontemporer.

---

[12]Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 254.

BAB II
EVOLUSI SUNNAH NABI

A. Konseptualisasi Sunnah

Istilah Sunnah bukan sesuatu yang baru bagi kaum muslimin. Secara etimologis, Sunnah berasal dari kata kerja *sanna* yang berarti membentuk, menentukan, atau melembagakan. Sunnah dalam pengertian ini menunjuk kepada suatu praktek atau perilaku yang ditentukan atau dilembagakan oleh orang maupun sekelompok orang tertentu. Jadi, Sunnah bukan hanya menunjuk kepada adat istiadat suatu suku atau kelompok tetapi juga berkaitan dengan individu yang melembagakannya.[13]

Dalam bentuk kata benda, secara bahasa Sunnah berarti jalan setapak, perilaku, praktik, tindak tanduk, atau tingkah laku.[14] Istilah Sunnah dengan pengertian seperti ini juga mengandung arti praktek normatif atau model perilaku, baik yang terpuji maupun yang tercela, baik dari individu atau kelompok atau masyarakat tertentu. Pengertian *Sunnah* yang bersifat umum ini misalnya ditemukan dalam sebuah ĥadīś Nabi yang diriwayatkan oleh Muslim dan lainnya,[15] dari Jarīr ibn ‘Abd Allāh yang berbunyi:

---

[13]Ibn Manžūr, *Lisān al-‘Arab* (Kairo: al-Dār al-Mişriyyah, tt), juz XII, h. 224 dan Muĥammad Jarīr al-Ţabarī, *Tarīkh al-Umam wa al-Mulūk,* juz II, h. 885.

[14]Ahmad Ĥasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970), h. 8.

[15]Muslim ibn Hajjāj al-Qusyairī, selanjutnya disingkat Muslim, *Şaĥīĥ Muslim* (Semarang: penerbit Nur Asia, tt), juz I, bab zakat no.69. Abū Abdillah Aĥmad ibn Ĥanbal, *Musnad al-Imām Aĥmad ibn Ĥanbal* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1978), juz iv, h. 357.

مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَمِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْتَقَصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَمِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْتَقَصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ

Artinya: "Barang siapa membuat sebuah Sunnah yang baik dalam Islam maka ia akan memperoleh pahala Sunnah tersebut serta pahala orang-orang yang mengamalkannya di masa sesudahnya, tanpa mengurangi pahala orang-orang itu sedikit pun. Barang siapa membuat sebuah Sunnah yang buruk dalam Islam maka ia akan menerima dosanya dan dosa orang-orang yang mengamalkanya di masa sesudahnya, tanpa mengurangi dosa orang-orang itu sedikit pun".

Pengertian Sunnah secara umum di atas mengandung banyak hal, antara lain berupa kebiasaan praktis sehari-hari, prosedur atau transaksi tertentu yang mengikat seluruh anggota masyarakat.[16] Sunnah dalam pemaknaan yang general seperti ini juga dapat mencakup berbagai perilaku dalam masyarakat atau individu tertentu yang telah umum dan berakar.[17]

Dalam al-Qur'ān ditemukan enam belas kali pengulangan kata Sunnah atau kata lain yang memiliki satu akar kata dengannya. Pemakaian kata Sunnah tersebut terutama digunakan dalam dua konteks, namun sedikitpun tidak terkait dengan Sunnah Nabi, yaitu (1) sebagai *Sunnah al-Awwalīn* berupa peringatan agar mengindahkan "Sunnah-Sunnah" orang-orang terdahulu, misalnya yang terdapat dalam Q.S. al-Nisā' ayat 26, Q.S. al-Anfāl ayat 38, dan (2) sebagai pola-pola perlakuan Allāh atas manusia yang dalam al-Qur'ān disebut *Sunnat Allāh,* misalnya terdapat dalam Q.S. al-Ahżāb ayat 62, dan Q. S. al-Mukmin ayat 85.

---

[16]Majīd al-Dīn Muĥammad ibn Ya'qūb al-Fairużżabādi, *al-Qāmūs al-Muhīţ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), h. 237. Lihat juga; Mircea Eliade, *The Encyclopaedia of Religion* sebagaimana dikutip oleh Akh. Minhaji, "Hak-Hak Minoritas dalam Islām" dimuat dalam jurnal '*Ulum al-Qur'ān,* edisi No. tahun 1993 h. 17.

[17]*Ibid.*

Dalam al-Qur'ān sering digambarkan tentang ucapan mereka dengan ungkapan "*wā wajdnā 'alaihi ābānā"*.[18] Tradisi ini diikuti dengan ketat karena dianggap sebagai norma. Dalam konteks ini seorang penyair Arab jahiliyah yang terkenal pernah mengatakan dalam karya populer bernama *al-Mu'allaqāt al-Sab'ah* sebagai berikut:

من معشرسنت لهم اباؤهم ولكل قوم سنة وامامها [19]

Artinya: Di antara kelompok itu ada yang telah dibuatkan tradisi oleh nenek moyang mereka, dan setiap kaum ada tradisi dan pemimpinnya.

Dalam tradisi masyarakat Arab pra Islam ini, tindakan pemutusan adat istiadat lama dan praktek yang telah mapan dianggap sebagai hal tercela. Penyimpangan atau keterputusan Sunnah dikenal sebagai bid'ah (*inovasi*). Dalam pengertian demikian maka bid'ah merupakan anti tesis atau lawan dari Sunnah.[20]

Oleh karena bersifat mengikat, maka istilah Sunnah selalu mengandung unsur normatif, baik ketika digunakan dalam pengertian praktek tradisi maupun perilaku individu. Dalam literatur keislaman masa awal banyak ditemukan ilustrasi yang menunjukkan

---

[18]Ungkapan seperti ini terdapat misalnya dalam Q.S. al-Māidah: 107 dan al-A'rāf : 27.

[19]Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ibrāhīm, *Kitāb al-Kharāj* (Kairo: Maţba'ah al-Salafiyah, 1352 H), h. 33.

[20]Ulama ĥadīś (tradisionis) menggunakan istilah sunnah sebagai lawan dari bid'ah dengan berdasarkan kepada beberapa sabda Nabi SAW, anatara lain "*Barang siapa membuat sesuatu yang baru dalam urusan agama kami maka itu tertolak*". Lihat; Muĥammad ibn Yażīd ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 1983), juz I, h. 17. Oleh karena itu, seseorang dikatakan sebagai "*pengikut sunnah*" jika ia melakukan praktek-praktek keagamaan yang sesuai dengan yang dilakukan oleh Nabi SAW, sebaliknya seseorang dikatakan "*pelaku bid'ah*" jika ia melakukan atau membuat sesuatu yang tidak ada contohnya dari Beliau. Kadang-kadang karena tidak cermat dalam memahami substansi makna larangan dalam sabda Nabi SAW di atas, maka banyak orang tertentu yang dituduh sebagai *ahl al-bid'ah* dan riwayat hadis mereka ditolak hanya karena berbeda aliran keagamaan. Lihat juga; Ahmad Ĥasan, h. 77.

kenormatifan nilai Sunnah ini. Sebagai contoh misalnya tindakan Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ibrāhīm (wafat 182 H) yang pernah memperingatkan khalīfah agar menghidupkan kembali Sunnah dari orang-orang yang berbudi, karena menurutnya tindakan tersebut merupakan suatu kebajikan yang abadi dan tidak pernah lenyap.[21]

Islam datang untuk merombak sistem kehidupan masyarakat pra Islam. Untuk itu, Islam membawa Sunnah yang berbeda dari Sunnah-Sunnah sebelumnya. Dalam hal tertentu, Islam membatalkan beberapa Sunnah sebelumnya, namun dalam banyak hal lainnya Islam justru tetap mempertahankan dan meneruskan Sunnah yang telah ada.

Pengertian Sunnah sebagai tradisi yang telah mengakar dan sebagai sumber penting dari Islam terus berlanjut dalam kehidupan umat Islam pasca Nabi Saw. Misalnya khalifah 'Umar ketika mengangkat beberapa gubernur di beberapa daerah berkata pada mereka agar mengajarkan agama dan Sunnah Nabi kepada mereka, atau memanfaatkan Sunnah yang telah berlaku mapan dalam masyarakat.[22] Sunnah yang dimaksud dalam instruksi 'Umar ini tidak lain adalah tradisi yang telah mengakar dalam masyarakat sebelum Islam masuk ke daerah tersebut.[23]

Dengan uraian di atas, pengertian awal yang mendasar dari Sunnah adalah sebagai sesuatu kebiasaan yang telah diterima dan mentradisi secara normatif di kalangan masyarakat. Dengan demikian, Sunnah merupakan pandangan hidup dan sebagai sesuatu yang telah dan sedang diikuti oleh masyarakat tertentu.

---

[21]Dalam contoh lain disebutkan bahwa Abū Yūsuf pernah menyatakan pada khalifah agar membiarkan keadaan dan praktek kebiasaan negeri Başrah dan Khurāsān yang ditaklukkan tetap seperti sedia kala dan berlangsung terus-menerus. Hal ini dilakukan karena suatu Sunnah (praktek) tertentu telah berlaku umum di negeri-negeri tersebut dan para khalifah sebelumnya juga telah memberlakukan Sunnah tersebut.

[22]Abū Yūsuf, *op cit*, h. 14. Lihat pula Muĥammad Muştafa al-A'žāmi, *Dirāsat fi al-Ĥadīs al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnihi,* alih bahasa Ali Mustafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994) h. 33-4. Lihat juga; Minhaji, *op cit,* h. 17-29.

[23]*Ibid,* h. 29.

B. Perkembangan Konsep Sunnah

Dalam doktrin hukum Islam, istilah Sunnah biasanya digunakan untuk menunjukkan praktek normatif yang telah dicontohkan oleh Rasulullah, dan ini biasa dinamakan sebagai Sunnah Nabi atau disingkat sebagai *al-Sunnah.*[24]

Dalam studi historis perkembangan hukum Islam terlihat perkembangan konsep Sunnah yang dinamis dan evolusi. Pada masa awal Islam, ketika Rasul Saw masih hidup, Sunnah juga untuk menunjukkan kesesuaian tindakan para sahabat dengan tindakan Rasul. Segala perkataan dan perbuatan Rasul merupakan hukum yang menjadi pedoman bagi kelurusan segala tindakan mereka.

Ketika Rasul Saw wafat, ruang lingkup Sunnah mengalami perkembangan baru. Perilaku dan pendapat para sahabat lambat laun dipandang sebagai contoh ideal atau Sunnah pula oleh generasi berikutnya.[25] Perkembangan ini memperluas ruang lingkup Sunnah dan telah memberikan satu kandungan baru ke dalamnya. Sebagai contoh yang jelas dari evolusi awal ruang lingkup Sunnah ini adalah tindakan ‘Umar ibn al-Khaththāb yang menetapkan hukuman cambuk 100 kali atau 80 kali atas peminum minuman keras (*khamar*). Padahal di masa Rasul mereka dijatuhi hukuman cambuk sebanyak 40 kali. Tindakan ‘Umar seperti di atas oleh umat Islam pada masanya juga dijadikan sebagai Sunnah. Untuk menanggapinya, maka ‘Amr ibn al-‘Āsh datang dan bertanya: “jika Engkau memperkenalkan hukuman seperti ini kepada gubernurmu, maka hal ini menjadi sesuatu yang berlebihan bagi mereka dan akan menjadi *Sunnah* pada masa-masa yang akan datang”.

---

[24]Jika ditambahkan huruf *alif dan lam* di awalnya (menjadi *al-Sunnah*) maka menunjukkan konotasi ma’rifah (definitif) sebagai Sunnah Nabi, dan jika tanpa huruf *alif* dan *lam* (hanya *Sunnah*), maka konotasinya Sunnah yang bermakna umum.

[25]Ahmad Ĥasan, *op cit, h.* 83.

‘Amr juga menyatakan:

انكم ايهاالرهط ائمة يقتدى بكم الناس والله لو فعلتها لكانت سنة [26]

Artinya: *Sesungguhnya kalian wahai kaum adalah para pemimpin yang diikuti.Demi Allāh jika Engkau melakukannnya maka pasti akan menjadi kebiasaan (Sunnah)*.

Persamaaan Sunnah lain dengan Sunnah Nabi tercermin dalam sikap beberapa sahabat Nabi ketika mempertahankan aturan-aturan hukum yang mereka anut dari kritikan kelompok lain yang berbeda paham. Menjelang kematiannya, ‘Umar diriwayatkan pernah berpesan kepada kaum muslimin untuk merujuk kepada beberapa sumber yang harus dijadikan pedoman, yaitu “*al-Qur’ān, orang-orang muslim yang hijrah ke Madinah bersama Rasul (Muhājirūn), orang-orang yang menerima Rasul (Ansār), orang*-orang *yang di gurun pasir, dan masyarakat Yahudi dan Kristen yang dilindungi (Zimmiyūn)*”.[27]

Dalam perkembangan selanjutnya, tidak hanya tindakan al-khulafā’ al-rasyidīn yang diserap sebagai bagian dari Sunnah, tetapi juga mencakup perilaku sahabat Nabi yang lain dalam menghadapi dan menyelesaikan berbagai persoalan kehidupan mereka, baik sosial, politik maupun keagamaan. Dalam fenomena tersebut, perilaku mereka selalu diamati dan diteladani oleh orang lain dari generasi berikutnya sebagai contoh yang lebih mendekati kehidupan ideal dari Rasul, sehingga muncul teori ‘*Amal Madinah* sebagai salah

---

[26]Ĥassan, *op cit,* h. 83, Abū Yūsuf, *op cit*: 66, Mālik ibn Anas dalam *al-Muwaţţā’* ditahqiq oleh Muĥammad Fu’ād Abd al Bāqi (Mesir: Dār al-Sya’b, tt), h. 50 dan 326.

[27]Ibn Sa’ad, *al-Ţabaqāt al-Kubrā* (Leiden: E.J. Brill, 1322) juz III, h. 242 dan 243 dan Juynboll, *Muslim Tradition.* (London: Cambridge University Press, 1982), h. 101.

satu sumber hukum Islam.[28]

Hasil-hasil ijtihād sahabat yang telah diterima dan kemudian menjadi tradisi mapan dalam masyarakat ini dinamakan sebagai Sunnah para sahabat (*Sunnah al-Şahābah*). Dengan adanya ijtihād sahabat tersebut, apalagi jika telah disepakati, maka unsur pendapat pribadi mulai masuk ke dalam wilayah Sunnah. Sikap masyarakat yang mau dan cepat menerima hasil ijtihād para sahabat sebagai bagian dari Sunnah dapat dipahami. Alasannya tidak lain adalah karena mereka dianggap sebagai pengikut Nabi Saw yang setia dan sebagai cermin dari Nabi SAW, sehingga tidak mungkin akan menyimpang dari spirit (*rūĥ*) Sunnah Nabi.

Dengan demikian, pada waktu itu ada dua macam Sunnah: (1) Sunnah yang sesungguhnya memang berasal dari Nabi Saw; dan (2) Sunnah yang tidak secara langsung berasal dari Nabi melainkan hasil ijtihād pemikiran (interpretasi) sahabat terhadap Sunnah Nabi tersebut.

Walau ada pengakuan yang sama terhadap otoritas berbagai Sunnah saat itu, namun mereka tetap memandang sesuatu yang baru muncul sebagai *bid'ah*, yang berbeda dengan tradisi mapan dari kehidupan Rasul Saw. Periwayatan 'Umar yang terkenal tentang salat tarawih memperlihatkan dengan jelas penilaian sahabat yang hati-hati antara Sunnah Nabi yang sebenarnya dan Sunnah yang berasal dari pemahaman atas Sunnah Nabi tersebut.[29]

Era baru perkembangan evolusi konsep Sunnah mulai terjadi dengan berdirinya dinasti Umayyah. Dalam periode ini, ruang lingkup Sunnah semakin luas. Sunnah tidak lagi digunakan secara terbatas hanya untuk perilaku Nabi maupun tindakan sahabat yang telah menjadi tradisi mapan dalam masyarakat. Istilah Sunnah juga mulai mencakup keputusan-keputusan dari otoritas penguasa dan konsensus para ahli hukum dari setiap daerah.[30]

---

[28]Ĥassan, *op cit, h.* 87.

[29]*Ibid,* 87, dan Mālik, *op cit,* jilid I, h. 114..

[30]Sejumlah pernyataan dari otoritas–otoritas hukum masa awal menjadi bukti adanya kandungan Sunnah model baru ini. Al-Syaibāni misalnya telah *menisbahkan* praktek pengambilan keputusan atas dasar seorang saksi yang disertai

Sementara itu, Abū Yūsuf dalam satu kesempatan telah mengkritik al-Auzā'i maupun fuqahā' Hijāz yang sering menggunakan ungkapan *Mađat al-Sunnah* yang berarti "demikianlah Sunnah yang berlaku". Sebab Sunnah yang mereka klaim, menurutnya, kemungkinan besar hanyalah keputusan seorang mandor/inspektur pasar atau sejumlah gubernur wilayah.[31] Kritik ini memperlihatkan bahwa pada masa itu kata Sunnah juga telah digunakan untuk menunjukkan keputusan penguasa atau otoritas di bidang tertentu.

Oleh karena itu lambat laun hasil penafsiran juga dianggap sebagai bagian dari Sunnah, maka proses perkembangan seperti ini maka kemudian muncul Sunnah-Sunnah yang bercorak lokal. Keputusan hukum dari berbagai wilayah regional ini sering berbeda antara satu dan lain, padahal kasus hukum yang diselesaikan adalah sama. Walaupun berbagai Sunnah yang berasal dari penafsiran regional tersebut berbeda, namun masing-masing tetap dikaitkan dan dianggap bermuara pada Sunnah Nabi.

Sunnah yang bercorak regional ini muncul bersamaan dengan semakin pesatnya perkembangan ijtihād bebas dalam bidang hukum, yang diikuti oleh lahirnya pemikiran dan putusan hukum yang bersifat lokal, baik yang berasal dari lembaga institusional maupun individual. Dalam suasana demikian, berbagai pendapat pribadi yang lahir dari fatwa atau ijtihād tersebut diikuti oleh masyarakat. Ketika fatwa dari hasil penafsiran atau ijtihād tersebut diikuti dan kemudian melembaga sebagai tradisi mapan dalam masyarakat, maka ia juga menjadi bagian dari Sunnah. Sunnah ini beragam dengan beragamnya fatwa dan tradisi.

Oleh karena pendapat mufti atau otoritas lokal telah menjadi tradisi mapan atau kebiasaan yang disepakati, maka Sunnah pun

---

sumpah dari penuntut kepada tradisi khalifah Mu'āwiyah atau tradisi khalīfah 'Abd al-Mālik. Imām Mālik ibn Anas juga menyebut praktek demikian sebagai Sunnah. Lihat al-Syaibāni, *al-Muwaṭṭā'* (India: Daoband, tt) *ibid,* 363, dan Mālik, *op cit,* juz II, *ibid,* h. 722-25.

[31]Ĥassan, *op cit,,* h. 88, dan Abū Yūsuf, *al-Radd 'ala al-Siyar al-Aużā'i* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, tt), h. 11.

muncul sebagai konsensus. Dengan demikian, Sunnah dan ijmā' merupakan dua hal yang sangat dekat dalam konsep hukum masa awal. Atas dasar inilah Fazlur Rahman dan Ahmad Hassan menyatakan konsep Sunnah dan ijmā' pada masa ini sangat dekat dan sulit dibedakan antara keduanya.[32]

Konsep Sunnah yang fleksibel dan umum ini dapat dilihat lebih jauh lagi dari pandangan banyak ahli hukum pra al-Syāfi'ī. Sebagai contoh, al-Auzā'i (wafat 157 H) sering merujuk kepada praktek yang dilakukan umat Islam yang dianggap sebagai berasal dari masa kehidupan Rasul.[33] Sedangkan bagi Mālik (wafat 179 H), Sunnah tidak selalu merupakan tradisi yang berasal dari Rasul. Sunnah juga tidak hanya sebagai tradisi sahabat atau tabi'in, karena kadang-kadang ia menolak perilaku mereka sebagai periwayat Sunnah yang mapan dengan alasan yang sama. Menurutnya, Sunnah kadang-kadang berlandaskan pada tradisi yang berasal dari Rasul, kadang kala atas dasar perilaku sahabat dan tabi'in, dan ada kalanya pada praktek mapan yang berlaku di kalangan masyarakat Madinah.[34]

Bahkan dalam beberapa hal, Mālik menolak riwayat ĥadīś yang melaporkan tentang perilaku tertentu dari Rasul dan mendahulukan pendapat seorang sahabat atau tabi'in yang menurutnya lebih valid atau lebih populer serta telah mentradisi dalam masyarakat. Ia juga kadang kala mendahulukan praktek mapan yang disepakati di kota Madīnah dari pada laporan ĥadīś tertentu, misalnya dalam masalah khiyār. Sebuah ĥadīś menyatakan sebuah sabda Nabi SAW:

---

[32]Ĥassan, *op cit, h.* 89.

[33]*Ibid.*

[34]Mālik, *ibid,* juz I: 61, 71, 177, 222, 223, 225, 226, dan juz II: 708, 709, 788 serta 854.

الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا[35]

Artinya: "*Pembeli dan penjual memiliki hak untuk meneruskan atau membatalkan transaksi selama keduanya belum berpisah*"

Menghadapi ĥadīś tersebut, Mālik mengomentarinya sebagai berikut:

ليس هذا الحديث بالمجمع عليه وليس عليه العمل[36]

Artinya: *"ĥadīś ini tidak disepakati kebenarannya dan tidak dipraktekkan pengamalannya*".

Ahli hukum Madīnah juga berargumen bahwa para sahabat pada umumnya adalah orang yang paling mengetahui tradisi kenabian dan sebagai satu-satunya pengemban Sunnah yang paling terpercaya, sedangkan generasi tabi'in memperhatikan dan mempelajari tingkah laku mereka. Oleh karena itu, tabi'in juga menjadi sumber yang paling dekat untuk menelusuri ajaran Nabi.[37]

---

[35]Lihat *Şahīh al-Bukhāri* pada bab al-buyu' ĥadīś nomor 1937, *Şahīh Muslim* bab al-buyū' nomor ĥadīś 66 dan *Sunan al-Tirmizī* bab al-buyu' nomor ĥadīś 2825.

[36] Lihat: al-Syāfi'ī dalam *al-Umm* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1975), cet.ii, juz VII, h. 65.

[37]Sikap Mālik yang mengikuti praktek mapan ini dilandasi oleh alasan bahwa para sahabat telah melihat tingkah laku Rasul Saw dalam segala keadaannya. Oleh generasi berikutnya, perilaku para sahabat di kota Madinah ini dianggap telah mencerminkan dan sesuai dengan perilaku yang diteladankan oleh Rasul. Pada generasi ketiga pasca sahabat, sunnah Rasul dipandang telah mapan dalam bentuk kebiasaan masyarakat Madīnah. Di kota itu hidup tidak kurang 30 ribu orang sahabat. Praktek kehidupan mereka telah dikenal dan diakui mapan serta diyakini berasal dari Nabi Saw. Oleh karena itu, praktek demikian lebih dapat diandalkan dari pada sebuah berita tentang kebiasaan Nabi yang hanya disampaikan oleh perorangan (*ĥadīś āhād*) dan yang berbeda (*syāz*) dari kebiasaan yang telah mentradisi. Dengan kata lain, sunnah Nabi yang diketahui dan diperoleh lewat media tradisi hidup atau kebiasaan yang turun temurun dalam masyarakat, adalah jauh lebih kuat bagi mereka dari pada berita yang disampaikan atau diperoleh lewat media rangkaian periwayat.

Dari pandangan dan argumen Mālik, terlihat bahwa konsep Sunnah telah melebar. Sunnah tidak lagi semata merujuk langsung kepada Sunnah Nabi, tetapi juga mencakup praktek mapan dalam masyarakat. Ia juga menggunakan istilah Sunnah dengan makna beragam. Artinya, konsep Sunnah bagi Mālik kadang-kadang merujuk secara eksplisit kepada Sunnah Rasul, sebagaimana terlihat dalam soal i'tikaf,[38] namun juga digunakan untuk merujuk secara umum pada "praktek-praktek" yang berjalan sejak masa Rasul. Hal ini misalnya terlihat dalam pernyataannya pada beberapa persoalan tertentu.[39]

Cara yang digunakan Mālik untuk memperoleh Sunnah yang menjadi dasar hukum ini dua macam. *Pertama,* langsung berasal dari Nabi melalui periwayatan populer dalam masyarakat (*ĥadīś masyhūr*). *Kedua,* lewat tradisi turun-temurun yang hidup dalam masyarakat dan dianggap bersumber dari masa Nabi. Dengan demikian, jelas bahwa Mālik tidak mengabaikan Sunnah Nabi begitu saja dan tidak lebih mengutamakan tradisi, dan tidak tepat pula mengatakan bahwa Mālik lebih mengutamakan 'amal dari pada Sunnah Nabi. Lebih tidak tepat lagi jika dinyatakan bahwa Mālik adalah seorang yang anti ĥadīś atau anti Sunnah. Sesungguhnya ia peduli dengan ĥadīś Nabi, tetapi tidak semua jenis ĥadīś diterimanya. Dengan sikap selektif, ia hanya menerima Sunnah yang populer atau yang telah menjadi tradisi, bukan Sunnah yang disampaikan oleh perorangan yang menyalahi kebiasaan. Demikian juga ulama

---

Argumen ahl al-Madinah ini dikutip dari al-Syāfi'ī, *op cit,* juz VII: 242 dan 255. Lihat pula: Fazlur Rahman, *Islām,* terjemah Ahsin Muĥammad (Bandung: penerbit Pustaka, 1985) h. 78.

[38]Lihat Mālik, *op cit,* juz I, h. 314.

[39]Mālik menggunakan istilah sunnah dengan pengertian beragam sebagaimana terlihat dalam banyak ungkapannya, seperti *mađat sunnah* (yang telah menjadi tradisi), *al-amr* atau *al-'amal al-mujtama' 'alaih 'indana* (praktek yang disepakati di kalangan kita), *al-amr 'indanā* (praktek yang ada pada kami), *sunnah 'indanā* (kebiasaan yang berlaku di kalangan kita), dan sebagainya. Kata-kata *sunnah* dan *al-amr* atau *al-'amal* memiliki pengertian yang sama sehingga dapat saling dipertukarkan. Jadi, 'amal dan sunnah, bagi Mālik, adalah identik. *Ibid,* juz II, h. 449. Lihat pula: Mālik, *op cit,* juz I, h. 177, 314 dan juz II, h. 449, 574 dan 854.

Madinah tidak menolak ĥadīś *an sich*, tetapi hanya ĥadīś-ĥadīś āhād dalam persoalan tertentu, sebab mereka lebih mempercayakan diri kepada praktek yang telah disepakati.[40]

Sikap yang luwes dalam melihat konsep Sunnah juga terlihat pada dua tokoh ahli hukum dari Irāq yang sezaman dengan Mālik ibn Anas, yaitu Abū Yūsuf dan al-Syaibāni. Sikap Abū Yūsuf ditandai sebagai era yang lebih banyak memberi perhatian pada ĥadīś. Ia sebenarnya memandang Sunnah sebagai sikap dan perilaku Rasul sebagaimana yang dipraktekkan oleh sahabat sepeninggal beliau.[41]

Di lain pihak, al-Syaibāni lebih banyak lagi menggunakan ĥadīś dibandingkan dengan Abū Yūsuf. Ia juga lebih mendasarkan diri pada Sunnah yang telah populer (*Sunnah ma'rūfah*).[42] Suatu ĥadīś yang didukung oleh praktek kaum muslimin adalah sebuah Sunnah. Dengan sikap ini, maka ia mengkritik Mālik dan masyarakat Madīnah dengan pedas karena dianggap telah mengabaikan ĥadīś atau tradisi Rasul yang mereka riwayatkan sendiri.

Konsep Sunnah yang fleksibel dari para ahli hukum masa awal ternyata menghadapi kesulitan tertentu dan melahirkan persoalan baru ketika berhadapan dengan situasi dan kondisi umat Islam yang berubah cepat pada masa selanjutnya. Suasana yang demikian membutuhkan pemikiran baru tentang konsep Sunnah, dan hal itu ditawarkan oleh al-Syāfi'ī.

Dalam pandangan al-Syāfi'ī, Sunnah Nabi memiliki kedudukan unik dibandingkan dengan semua sumber hukum otoritas yang lain. Bagi al-Syāfi'ī, satu-satunya Sunnah yang otentik adalah Sunnah Nabi. Sunnah ini tidak termasuk tradisi lokal seperti dalam teori Mālik, atau pendapat para faqih dan putusan penguasa seperti dalam teori al-Auzā'i. Sunnah Nabi yang sebenarnya adalah Sunnah yang secara eksklusif disampaikan lewat jalur periwayatan yang

---

[40]Sebenarnya, di Madinah juga terdapat banyak ahli-ahli ĥadīś yang produktif dan terkenal. Di kota ini banyak berdiam para tokoh ulama terkenal dari kalangan sahabat dan tabi'in. Lihat: Fazlur Rahman, *Islām, op cit*, h. 80 dan 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Khulāşah Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmi* (Kairo: penerbit al-Ma'ārif, 1977), h. 30.

[41]Mālik, *op cit,* h. 98.

[42]*Ibid*, h. 100.

jelas, formal, verbal, dan otentik, yang dinamakan sebagai ȟadīś-ȟadīś.

Dengan kata lain, Sunnah Nabi baginya hanya dapat diketahui dan ditemukan lewat metode periwayatan, bukan yang diturunkan lewat tradisi kebiasaan dari satu generasi kepada generasi lain berikutnya. Cara periwayatan inilah yang dapat diterima secara valid walaupun hanya disampaikan oleh perorangan dan berbeda dari pernyataan orang banyak ataupun tradisi lokal yang telah mapan. Sunnah Nabi pun identik dengan ȟadīś Nabi. Dengan demikian, al-Syāfi'ī memandang Sunnah atau tradisi yang bersumber dari selain Nabi, seperti sahabat dan fuqahā' sesudahnya, tidak memiliki bobot yang kuat jika dibandingkan dengan Sunnah Nabi.

Untuk memperkokoh konsepnya, maka al-Syāfi'ī membuat kriteria yang ketat bagi riwayat Sunnah yang dapat diterima, terutama riwayat yang menyendiri (*ȟadīś ahād*). Menurut al-Syāfi'ī, persyaratan itu ialah :

1. Sanadnya bersambung sampai kepada Nabi SAW;
2. Para periwayatnya memenuhi persyaratan tertentu, yaitu kualitas keagamaannya dapat diandalkan, jujur dalam riwayat, memahami makna ȟadīś yang diriwayatkan, menegetahui perubahan makna ȟadīś jika lafaznya berubah, mampu meriwayatkan secara lafaz, terpelihara hafalannya atau catatannya, tidak bertentangan dengan riwayat yang kuat, periwayat bukan seorang *mudallis*.[43]

Konsep al-Syāfi'ī seperti di atas banyak dianut oleh para ahli ȟadīś di masa berikutnya dengan beberapa tambahan penyempurnaan.

Bagi al-Syāfi'ī, hanya Sunnah Nabi yang diperoleh lewat transmisi periwayatan otentik atau ȟadīś sebagai satu-satunya sumber Sunnah yang otoritatif, terlepas dari persoalan apakah Sunnah tersebut diterima oleh orang banyak (*masyhūr*) ataukah tidak, apakah sejalan dengan *'amal* (praktek) dan tradisi lokal ataukah sebagai tradisi yang asing dan menyendiri (*gharīb*). Sebuah ȟadīś dari Rasul

[43]Lihat; al-Syāfi'ī dalam *al-Risālah,* diedit dan diberi notasi oleh Ahmad Muȟammad Syākir (Beirut: Dār al-Fikr, 1309 H), h. 369.

tidak boleh disisihkan meskipun ĥadīś tersebut datang lewat periwayatan tunggal (*āhād*) atau bertentangan dengan tradisi mapan yang telah dikenal (*masyhūr*). Hadīś tersebut hanya dapat ditolak jika kandungannya bertentangan dengan ĥadīś lain yang diriwayatkan oleh serangkaian periwayat yang handal (*ṡiqah*). Jika benturan seperti ini terjadi maka salah satu riwayat yang dinilai lebih otentik harus didahulukan, sedangkan yang dianggap lemah terpaksa ditinggalkan.[44]

Di lain pihak, proses tradisi yang hidup tidak bisa terus berlanjut tanpa batas, karena dalam jangka panjang struktur ideologi religius masyarakat muslim akan terancam oleh bahaya kekacauan yang disebabkan tidak adanya dasar rujukan yang otoritatif. Untuk menghadapi situasi yang gawat itulah maka dibutuhkan peranan ĥadīś, sebagai dasar pijakan dan rujukan untuk menciptakan kemapanan dalam kehidupan masyarakat. Dari sinilah ia meletakkan Sunnah Nabi, yang berupa ĥadīś, sebagai sumber yang lebih tinggi dari pada pendapat atau tradisi lain dalam hirarki sumber hukum Islam (yaitu al-Qur'ān, Sunnah, ijmā' dan qiyās). Pandangannya ini menjadi kaidah populer di kalangan ahli hukum golongan ahl al-ĥadīś bahwa Sunnah yang menentukan peran al-Qur'ān (*al-Sunnah qādiyah 'ala al-Qur'ān*).[45] Demikianlah perkembangan evolusi konsep Sunnah sebelum dan sesudah al-Syāfi'ī.

Selanjutnya Fazlur Rahman menyimpulkan ada tiga macam pengertian Sunnah pada masa awal tersebut, yaitu :

1. Perilaku Nabi sebagaimana pendapat yang telah banyak dianut oleh mayoritas ulama ĥadīś belakangan. Sunnah ini dapat berupa perkataan, perbuatan, atau ketetapan.
2. Kandungan aktual perilaku setiap generasi pasca Nabi, sepanjang perilaku tersebut dinyatakan untuk meneladani pola perilaku Nabi.[46]

---

[44] *Ibid*, h. 456 dan al-Syafi'ī, *op cit*, juz VII, h. 177, 179 dan 184.

[45] Musfir 'Azamullah al-Damīni, *Maqāyis fi Naqd Mutūn al-Sunnah*, tulisan pada Universitas Umm al-Qura,1991, h. 5.

[46] Rahman, *op cit,* h. 43.

3. Beberapa norma pokok praktis yang disimpulkan dari sebuah ĥadīś juga sebagai Sunnah.[47]

Atas dasar itu maka Abū Dāwūd (w. 275 H/888 M), dalam salah satu komentarnya atas sebuah ĥadīś, misalnya pernah mengatakan bahwa "*dalam ĥadīś ini ada lima Sunnah*". Maksudnya lima hal yang bersifat norma praktis yang dapat disimpulkan dari ĥadīś tersebut.[48] Dengan demikian, konsep klasik bahwa penafsiran, pemikiran dan penyimpulan dari Sunnah Nabi juga dianggap sebagai bagian dari Sunnah tetap hidup dan terus mengalami pengulangan.

C. Konsep Ĥadīś dan Sunnah

Kalangan ilmuwan ĥadīś tradisional pasca al-Syāfi'ī menganggap istilah Sunnah dan ĥadīś identik. Dua istilah tersebut sama menunjuk kepada contoh otoritatif yang diberikan Nabi baik berupa ucapan, perbuatan, dan ketetapan sebagaimana yang tercatat dalam laporan verbal atau *al-riwāyah.* Padahal dalam dinamika pemikiran para ahli hukum masa awal (era klasik pra al-Syāfi'ī) kedua istilah tersebut tidak sama, baik bentuk maupun makna.

Pada awalnya, pengertian ĥadīś diartikan sebagai khabar atau cerita, baik yang lama ataupun yang baru. Hal ini misalnya terlihat dalam ucapan Abū Hurairah kepada golongan Anşār yang berbunyi *aturīdūna an uĥaddiśakum biĥadīśin min aĥādīśikum* artinya apakah kalian ingin kuberitakan dengan suatu berita dari berbagai berita kalian.[49]

Selanjutnya, ĥadīś diartikan sebagai berita atau informasi yang berkembang khusus dalam masyarakat Islam, baik yang berasal dari wahyu atau dari sabda Nabi SAW. Misalnya ada ungkapan Beliau yang berbunyi:

---

[47]Brown, *op cit*, h. 73.

[48]*Ibid,*, h. 74.

[49]Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Penerbit Angkasa, 1982), h. 7-8.

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ إِنَّ أَصْدَقَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا وَكُلُّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ [50]

Artinya: "diriwayatkan dari Jābir ibn 'Abd Allāh dia berkata bahwa Rasul Allāh SAW telah bersabda dalam khutbahnya bahwa sesungguhnya berita yang paling benar adalah Kitāb Allāh dan sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muĥammad, dan seburuk-buruk perkara adalah segala yang diada-adakan, dan setiap yang diada-adakan adalah bid'ah, dan setiap bid'ah adalah sesat, dan setiap yang sesat masuk neraka".

Pada tahap berikutnya ĥadīś hanya digunakan untuk menyebut segala hal yang berkaitan dengan Nabi Muĥammad SAW. Dalam banyak hal, ternyata beliau sendiri yang menyatakan sabdanya sebagai ĥadīś. Misalnya ungkapan:

عَنْ عَبْدِاللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّار [51]

Artinya "*diriwayatkan dari 'Abd Allāh ibn 'Amr bahwa Nabi SAW telah bersabda: Sampaikanlah oleh kalian dariku walaupun satu ayat, dan ceritakanlah oleh kalian tentang berita Banī Isrāīl dan tidak berdosa, dan barang siapa berdusta dengan mengatasnamakanku maka hendaklah ia bersiap-siap masuk neraka".*

[50]Riwayat al-Nasā'i dalam kitab *Sunan*-nya pada bab Şalat al-'Īdain dengan nomor 1560.

[51]Hadīś ini diriwayatkan oleh al-Bukhāri dalam Şaĥīĥnya dengan nomor 3202 pada bagian kitāb al-Anbiyā'.

Setelah dikhususkan untuk menyebut sabda Nabi SAW, lalu istilah ĥadīś ini mengalami perluasan subyek. Sebagian ulama berpendapat ĥadīś tidak hanya tentang sabda yang berasal dari Nabi tetapi juga yang berasal dari sahabat.[52] Selain itu, ada ulama yang mengatakan makna ĥadīś selain mencakup Nabi dan sahabat juga mencakup tabi'in.[53] Oleh karena itu, maka muncul istilah ĥadīś *marfū,* ĥadīś *mauqūf* dan ĥadīś *maqtū'.* '[54]

Ada pula kalangan yang melihat lingkup makna ĥadīś dari segi rangkaian kata ĥadīś itu sendiri. Mereka mengatakan, jika kata ĥadīś itu berdiri sendiri dan tidak diikuti atau dikaitkan dengan kata lain maka maksudnya ialah apa saja yang berasal dari Nabi SAW atau yang terkait dengannya. Ada pula kata ĥadīś yang berdiri sendiri tersebut diartikan sebagai apa yang disandarkan kepada sahabat atau tabi'in.[55]

Hadīś terdiri dari dua komponen; teks (matan) dan transmisi periwayat (sanad). Sistem ini tidak muncul tiba-tiba tanpa melalui proses panjang sebelumnya, baik perkembangan teknis maupun materi. Pada masa Nabi, peredaran ĥadīś secara tidak resmi atau informal (tanpa sanad atau tulisan resmi misalnya) memang telah ada, sebab beliau adalah sumber pedoman yang ideal bagi masyarakat muslim saat itu. Setelah beliau wafat, maka peredaran ĥadīś berubah dari kondisi informal menjadi semi formal. Hal ini

---

[52]Banyak definisi yang dikemukakan oleh para ulama, terutama ahli ĥadīś, tentang sahabat. Di antara pandangan yang popular mendefinisikan sahabat sebagai "*orang yang pernah bertemu dengan Nabi SAW, beriman kepadanya dan mati dalam keadaan Islam"*. Lihat: Ibn 'Abd al-Barr, *Jāmi' Bayān 'al-'Ilm wa Fađlih* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987) h. 74. Lihat pula: Fuad Jabali, *A Study of Compinions; Geoghraphical Distribution and Political Alignment*, tulisan pada McGill University, Montreal, Kanada, tahun 1997.

[53]Tabi'in ialah orang yang pernah bertemu dengan sahabat dan mati dalam keadaan Islam. Lihat : *Ibid.*

[54]Hadīs *marfū'* ialah ĥadīś yang sanadnya bersambung sampai kepada Nabi SAW, ĥadīś *mauqūf* ialah ĥadīś yang sanadnya hanya sampai kepada sahabat atau yang bersumber dari sahabat, sedangkan ĥadīś *maqtū'* ialah yang sanadnya hanya sampai atau bersumber dari tabi'in.

[55]'Ajjāj al-Khathīb, *op cit,* h. 25. Muĥammad Mahfūž al-Tirmisī, *Manhaj Zawi al-Nažar* (Surabaya: penerbit Sa'ad ibn Nabhan, 1974) h. 8. Lihat juga Syuhudi Ismail, Kaedah-*Kaedah* ..., *op cit*, h. 25

terlihat dari sikap Abu Bakar atau ‘Umar misalnya yang mensyaratkan harus ada saksi dalam periwayatan ĥadīś tertentu.

Ada pula transmisi tidak berupa laporan dari seorang rawi kepada rawi yang lain, tetapi lebih banyak berupa transmisi tradisi dari satu generasi kepada generasi berikutnya. Tradisi non verbal, non formal, atau “tradisi diam” atau “tradisi hidup” inilah yang disebut oleh generasi muslim awal sebagai Sunnah. Oleh karena Sunnah merupakan upaya penyimpulan, sementara kesimpulan diperoleh lewat upaya ijtihād atau pemikiran, maka dapat dimengerti jika bentuk suatu Sunnah yang dipersepsi oleh sorang ahli hukum dapat berbeda dengan ahli hukum lainnya, atau antara satu daerah dan daerah lainnya.

Perbedaan antara Sunnah (tradisi aktual) dengan ĥadīś dapat terjadi dengan berbagai kemungkinan. Di antara kemungkinan tersebut ialah dengan menyatakan bahwa perilaku rasul yang biasa sehari-hari tentu menjadi Sunnah yang populer bagi kalangan masyarakat, baik sahabat atau tabi’in.

Perbedaan antara Sunnah dan ĥadīś pada masa awal ini semakin terlihat dengan keluarnya ungkapan dari ‘Abd al-Rahmān ibn Mahdī (w. 198 H) yang menyatakan: *“Sufyān al-Śaurī adalah imām dalam ĥadīś tetapi bukan imām dalam Sunnah, al-Auża’i adalah imām dalam Sunnah tetapi bukan imam dalam ĥadīś, sedangkan Mālik adalah imām dalam keduanya”*.[56]

Perbedaan antara ĥadīś dan Sunnah juga terlihat dari gelar yang diberikan oleh para penulis biografi kepada Abu Yūsuf sebagai “*Ahli di bidang ĥadīś dan ahli di bidang Sunnah* (*şāhib al-ĥadīś wa şāhib al-Sunnah*).[57] Perbedaan di antara keduanya semakin jelas dari sikap Abū Yūsuf yang menegaskan untuk hanya mengikuti ĥadīś yang memiliki kesesuaian dengan al-Qur’ān dan Sunnah.[58] Jadi, ada

[56]Lihat: Muĥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqāni, *Syarh al-Zarqāni ‘ala al-Muwaţţā’ Mālik* (Beirut: Dār al-Fikr, 1936), juz I, h. 3. Lihat juga; Muĥammad ‘Ajjāj al-Khatīb*, Uşūl al-Ĥadīś, op cit*, h. 26 dan Ahmad Hasan, *op cit*, h. 87.

[57]Abu Nu’aim al-Aşfihāni, *Ĥilyah al-Auliya’* (Kairo: 1936), juz vi, h. 322.

[58]Ĥassan, *ibid, h.* 78, dan pandangan imam Muĥammad ibn al-Ĥasan al-Syaibāni dalam kitab *al-Radd ‘ala Siyar al-Aużā’i,* h. 41.

laporan penuturan secara verbal tentang sikap dan perilaku Nabi yang dianggap janggal (*syāzz*) karena bertentangan dengan realitas tradisi yang diamalkan kaum muslimin dan yang telah diakui sebagai bersumber dari Nabi Saw.

Sikap yang membedakan antara ȟadīś dan Sunnah juga ditujukkan oleh Mālik ibn Anas yang hanya menerima ȟadīś yang didukung oleh praktek (‘*amal*), yakni tradisi masyarakat Madinah. Jika ȟadīś tersebut berbeda dengan praktek (*‘amal*), maka ia mendahulukan praktek. Dengan sikap demikian tidak berarti Mālik telah mengingkari ȟadīś tersebut, tetapi hanya tidak menjadikannya sebagai dasar atau landasan dalam membuat putusan hukum.[59] Artinya ia tetap mengakui kebenaran atau orisinalitas ȟadīś dimaksud sebagai berasal dari Nabi SAW.

D. Orisinalitas Sunnah

Sebagai sebuah konsep, Sunnah Rasul tentu tetap memiliki ikatan, walau sekecil apapun, dengan tradisi (Sunnah) suku-suku Arab. Memang banyak adat istiadat bangsa ‘Arab pra Islam yang tetap diberlakukan dan dipertahankan oleh Nabi setelah Islam datang, di samping juga memperkenalkan sejumlah tradisi lain yang baru, pemberlakuan kembali itu baru terjadi setelah dilakukannya pembaruan oleh Nabi di dalam tradisi tersebut. Dengan kata lain, adat istiadat jahiliyah yang masih dipelihara dalam Islam telah memperoleh label baru dan restu (semacam islamisasi) dari Nabi. Dengan alasan seperti ini, maka tradisi tersebut tidak lagi sekedar menjadi adat istiadat pra Islam, tetapi telah menjadi tradisi Islam.[60]

Selain argumen di atas, kalangan positivis atau tradisionis[61]

---

[59]Ȟassan, *op cit, h.* 95-6.

[60]Ȟassan, *op cit*

[61]Positivisme atau tradisionisme di sini ialah mayoritas ulama muslim yang berpendapat bahwa hadīs adalah benar-benar berasal dari Rasul SAW. Sedangkan kelompok sebaliknya adalah Revisionisme yang berpendapat bahwa hadīs tidak asli bersumber dari Nabi SAW melainkan hanya rekayasa generasi belakangan. Lihat : Yasin Dutton, *Hadith, Sunna and Madinan ‘Amal,* artikel yang dimuat

ini juga berpendapat bahwa Rasul Saw telah memberikan bentuk yang konkrit dan contoh-contoh praktis untuk menerapkan ajaran-ajaran yang terdapat dalam al-Qur’ān. Cara Rasul dalam menerapkan ajaran-ajaran al-Qur’ān yang global tersebut tentu menjadi Sunnah dan menjadi hukum bagi masyarakat. Para sahabat ketika itu tidak mungkin melalaikan perintah Beliau, karena hanya melalui Beliaulah al-Qur’ān diturunkan dan diajarkan kepada mereka.[62] Sikap menentang atau tidak mentaati pada Rasul pada satu sisi, sama artinya dengan sikap tidak mau menerima al-Qur’ān pada sisi yang lain. Oleh karena itu, al-Qur’ān dan Sunnah Nabi saling terkait satu sama lain sehingga keduanya tidak dapat dipisahkan.

Dalam kaitan dengan hubungan antara Sunnah dan hadis ini, Ahmad Hassan menegaskan lagi bahwa ungkapan Sunnah Rasul telah ada dalam literatur awal. Ibn Hisyam misalnya mencatat adanya kata-kata “*Kitāb Allāh wa Sunnah Rasūlih”* dalam pidato Nabi pada Haji Wada’.[63] ‘Umar ketika menjadi khalīfah telah mengirim utusan ke berbagai daerah dengan tujuan untuk mengajar agama dan Sunnah Rasul pada penduduk di daerah tersebut.[64] Istilah ini juga ditemukan di dalam literatur-literatur hukum masa awal pra al-Syāfi’ī, misalnya terdapat dalam kitab *al-Muwattā*.[65] Argumen Hassan ini bertujuan untuk menolak pendapat yang mengatakan bahwa ungkapan Sunnah Nabi tidak terdapat dalam literatur masa awal.

Menurut Rahmān,[66] model perilaku ideal Nabi dan ditiru oleh pengikutnya memang ada. Statemen al-Qur’ān yang memerintahkan umat Islam agar taat kepada Nabi Saw menunjukkan adanya pribadi

---

dalam *Journal of Islamic Studies*, Jesus College, London, edisi nomor 4, tahun 1988, h. 3.

[62]Ĥassan, *op cit*, p. 80.

[63]*Ibid*, h. 80, dan Ibn Hisyām, *Sirah al-Nabawiyah* (Kairo: al-Maţba’ah al-Islāmiyah, 1963), juz VII, h. 276.

[64]Abū Yūsuf, *Kitab al-Kharāj, op cit*, h. 8 dan 66.

[65]Lihat Mālik, *op cit*, juz II h. 833, 899 dan 983. Lihat juga *Kitab al-Kharāj* karya Abū Yūsuf, *ibid*, h. 8, 43 dan 66, serta kitab *al-Hujjah ‘alā Ahl al-Madīnah* karya al-Syaibani, h. 317 dan 391.

[66]Lihat Rahman, *Islamic Methodology in History*, terjemah Ahsin Muĥammad (Bandung: penerbit Pustaka, 1988), h. 35.

Nabi yang menjadi teladan atau uswah hasanah. Oleh karena itu, tidak logis jika perintah al-Qur'ān tidak ditaati sebagaimana mustahil pula jika pada Nabi tidak ada teladan yang ditiru oleh sahabatnya. Adapun masalah apakah sebagian Sunnah yang ideal dari Nabi tersebut berasal dari pra Islam atau tidak, merupakan persoalan lain dan itu tidak mengurangi adanya orisinalitas Sunnah Nabi.

BAB III
EPISTEMOLOGI SUNNAH NABI

C. Sumber dan Hakikat Sunnah Nabi

Ulama tradisional klasik baik fuqahā' maupun muhaddisīn memandang Sunnah Nabi bersumber dari wahyu, sebagaimana halnya dengan al-Qur'ān. Perbedaannya adalah jika al-Qur'ān merupakan wahyu yang *matlūw* maka Sunnah Nabi adalah wahyu yang *ghair matluw* atau wahyu batin.[67] Kewahyuan Sunnah Nabi didasarkan atas dua hal, yaitu Nabi SAW sebagai seorang yang *işmah* (terhindar dari kesalahan) dan Sunnah Nabi sebagai *ĥikmah.*

Pandangan ini berangkat dari ayat al-Qur'ān yang menyatakan *wa mā yanţiqu 'an al-hawā in huwa illā waĥyu yuĥā.*[68] Salah satu bentuk Sunnah adalah ucapan Nabi. Oleh karena ucapan Nabi diyakini berasal dari wahyu dan tidak pernah salah, berarti Sunnah juga adalah wahyu.[69] Pemikiran ini merupakan gagasan pokok dari al-Syāfi'i dan pandangan dominan inilah yang berpengaruh luas dalam pemikiran umat Islam selama berabad-abad.

Berikut ini dikaji pandangan Syaĥrūr dan al-Qarađāwi tentang asal uşūl Sunnah Nabi.

---

[67]Muĥammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Risālah, op cit,* h. 56. Sebagai perbandingan dapat dilihat juga uraian dari al-Qarađāwi dalam karyanya *al-Madkhal li Dirāsah al-Sunnah* (Kairo: Penerbit Maktabah Wahbah, 1994) cet. III, h. 3

[68]Al-Qur'ān surat al-Najm ayat 3-4.

[69]Lihat uraian al-Syāfi'ī dalam karyanya, *al-Risālah*, *ibid.*

1. *Muĥammad Syaĥrūr*

Syaĥrūr secara tegas menyatakan bahwa Sunnah Nabi bukanlah wahyu Allāh. Kalaupun dalam sebuah ĥadīś dinyatakan bahwa kepada Nabi SAW telah diwahyukan hal-hal selain al-Qur'ān, maka hal itu tidak berarti semua yang diucapkan, dilakukan atau disetujui oleh beliau sebagai wahyu.[70] Artinya apa-apa yang diucapkan, dilakukan, atau disetujui oleh Nabi SAW tersebut dan hal-hal yang berasal dari wahyu, adalah bukan Sunnah Nabi.

Ia mengatakan tidak semua ucapan, perilaku dan tindakan Nabi berasal dari wahyu.[71] Ada dua dimensi berbeda yang selalu menyertai segala ucapan, perbuatan dan tindakan Nabi, yaitu wahyu dan ijtihād kemanusiaan.

Menurutnya ada tiga bidang prinsipil (diistilahkan oleh Syaĥrūr dengan *al-uşūl*) yang berada di luar kajian manusia, yaitu *ĥudūd*, ibadah, dan berita tentang ghaib. Sedangkan yang boleh dibahas hanya persoalan di luar tiga bidang tersebut. Dengan kata lain, menurut Syaĥrūr, tiga bidang pokok itu adalah bersumber dari wahyu. Adapun di luar tiga hal itu adalah bersumber dari non wahyu atau hanya produk ijtihād semata.

Dengan melihat pandangan Syaĥrūr tentang status ucapan dan tindakan Nabi Muĥammad di atas, maka dapat disimpulkan bahwa Sunnah Nabi tidak lain adalah ijtihād Nabi. Oleh karena itu, Sunnah Nabi bukanlah wahyu yang diturunkan oleh Allāh SWT, melainkan hasil kreatifitas dan inovasi dari Nabi Muĥammad SAW.

Sebagai ijtihād, maka Sunnah Nabi hanya mengatur atau menetapkan aturan-aturan yang bersifat penerapan atau *ţaţbīq* dari prinsip-prinsip *ĥudūd* yang terdapat di dalam al-Qur'ān. Kalaupun dalam pelaksanaannya Nabi pernah membuat aturan *ĥudūd* tertentu, maka sifatnya hanya sebagai aturan *ĥudūd* sementara, yang daya mengikat atau otoritasnya juga temporer, yakni hanya berlaku pada

---

[70]Lihat Muhammad Syahrur, *Naĥw Uşūl al-Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmi*, diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: penerbit eLSAQ, 2003) h. 104-105.

[71]Muhammad Syahrur, *al-Kitab wal Qur'an, op cit,* h. 545.

masa Nabi hidup, tidak mengikat bagi umat Islam yang hidup pada masa sesudahnya.

Oleh karena merupakan ijtihād yang obyektif di masanya, maka Sunnah Nabi hanya mengatur berbagai persoalan yang bersifat cabang dan bukan pokok doktrin keagamaan. Dengan kata lain, melalui Sunnahnya (atau ijtihādnya) Nabi menetapkan aturan-aturan praktis kehidupan sehari-hari, baik melalui ucapannya, perbuatannya, atau sikap dan tindakannya.

Dengan posisi seperti ini, maka ajaran dan aturan hukum yang dibuat oleh Sunnah Nabi tidak akan pernah bertentangan dengan aturan dasar yang terkandung di dalam sumber hukum yang lebih tinggi, yaitu al-Qur'ān. Bahkan, mengutip pandangan al-Syāţibī bahwa setiap aturan rinci yang terdapat di dalam Sunnah Nabi pasti diperoleh sumber dan rujukannya di dalam sumber asal, yakni al-Qur'ān. Demikianlah pandangan Syaĥrūr tentang status asal-usul Sunnah Nabi.[72]

Konsep Syaĥrūr di atas tampaknya muncul dari pandangannya bahwa Nabi Muĥammad SAW berfungsi untuk menjelaskan dan menerapkan aturan *ĥudūd* yang terdapat di dalam al-Qur'ān. Oleh karena Sunnah Nabi yang memuat ajaran mendasar fundamental, tentu bersumber dari wahyu, atau setidaknya sejalan dan turut memperkuat doktrin dalam wahyu, sedangkan dalam aturan yang tidak bersifat prinsipil, jelas merupakan produk ijtihād.

Atas dasar sikap demikian, Syaĥrūr mengkritik dan menilai tidak relevan atas pandangan sebagian kalangan tradisional konservatif yang melihat semua Sunnah sebagai wahyu. Pandangan tersebut tidak tepat untuk mengembangkan hukum Islam di dunia modern. Mereka juga dinilai salah ketika memahami dan berargumentasi dengan surat al-Najm ayat 3 :

[72]Abu Ishak asy Syathibi, *al Muwafaqat fi Ushulis Syari'ah* (Kairo: Maktabah Muhammad Ali Subeih, 1970) juz II, h. 33

وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى

Menurut Syahrur, kesalahan pemahaman tersebut dapat dilihat dari segi konteks,[73] kaidah bahasa[74] dan sejarah periodesasi ĥadīś,[75] hubungan dengan ayat lain yang mengkritik beberapa perilaku Nabi SAW.[76] Makna ayat tersebut adalah "*dan dia (Muĥammad) tidak berbicara (tentang wahyu) menurut kehendak hawa nafsunya, melainkan berdasarkan wahyu yang diwahyukan kepadanya*".

Jadi, yang ingin ditegaskan oleh ayat makkiyah di atas, menurut Syaĥrūr, adalah tentang kebenaran wahyu yang disampaikan oleh Nabi Muĥammad Saw sebagai sesuatu yang berasal dari Allāh

---

[73]Ayat ini maupun rentetan ayat-ayat sebelumnya adalah berbicara tentang al-Qur'ān dan tuduhan orang kafir bahwa al-Qur'ān itu dibuat-buat oleh Muĥammad sesuai dengan kehendaknya. Sebagai jawaban atas tuduhan tersebut maka turunlah ayat di atas. Konteks ayat di atas juga adalah *Makkīyah*, yang menyorot sikap orang-orang Arab yang meragukan adanya wahyu. Sikap penolakan inilah yang mengharuskan adanya *counter* dari wahyu itu sendiri. Lihat: Syaĥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān …*, *op cit*, h. 345.

[74]Dalam kata *yanţiqu* memang terdapat kata ganti atau đamīr "*huwa*" yang tersembunyi (*mustatir*) yang ditujukan kepada Muĥammad. Namun đamīr *Huwa* yang tertulis berikutnya bukan ditujukan kepada Nabi Saw melainkan kepada al-Qur'ān. Jadi, antara dua kata ganti tersebut tidak ada hubungan sama sekali.

[75]Ĥadīś Nabi dapat pula diklassifikasi menjadi dua periode; *makkīyah* dan *madaniyyah*, sebagaimana periodesasi al-Qur'ān. Dalam kerangka ini, ternyata kebanyakan Sunnah, jika tidak seluruhnya, adalah termasuk dalam kategori *Madaniyyah*. Jika dikaitkan dengan ayat 3 surat an-Najm di atas, ternyata antara keduanya (Ĥadīś Nabi dan ayat 3) tidak ada korelasi apapun. Sebab ayat 3 tersebut bersifat *makkiyah* yang menjawab sikap keraguan dan penolakkan orang kafir Quraisy Mekkah terhadap al-Qur'ān yang disampaikan oleh Nabi, sedangkan ĥadīś-ĥadīś yang ada adalah dalam periode Madīnah. Lihat: *Ibid*.

[76]Menurutnya, Allāh Swt beberapa kali telah menegur Nabi Muĥammad secara jelas. Hal ini menunjukkan adanya kekeliruan yang diperbuat oleh beliau dalam mengambil sikap. Kritikan dari Tuhan ini misalnya terdapat dalam *Abasa wa Tawallā* ayat 1–16, surat al-Taĥrīm ayat 1, dan al-Anfāl ayat 67. Kekeliruan ini tentu bukan bersumber dari wahyu tapi dari pribadi Nabi Muĥammad SAW. Dalam pandangan Syaĥrūr, Muĥammad SAW memiliki kedudukan istimewa. Menurutnya, faktor yang membawa posisi Nabi Muĥammad ke atas tingkat tinggi memang adalah martabat *Nubuwwah*. Tetapi hal ini tidak mengharuskan kita untuk menjadikan semua ucapan atau perilakunya dalam semua keadaan sebagai bagian dari wahyu. Lihat: *ibid*.

Swt. Dengan demikian, ayat tersebut bukan menyinggung tentang perilaku atau perkataannya. Aneka persoalan yang terkait dengan Nabi, sebagaimana terdokumentasi dalam berbagai kitab koleksi ĥadīś, lebih banyak berkenaan dengan kehidupan beliau ketika telah berada di Madīnah atau dalam era madaniyyah.[77]

Syaĥrūr juga menolak penafsiran ulama tradisional yang menyamakan Sunnah Nabi dengan al-ĥikmah dalam surat Āli ‘Imrān ayat 48:

وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ

Artinya: *“... dan Dia mengajarkan al-Kitāb dan al-Hikmah dan al-Taurāt dan al-Injīl...*”

Bagi kebanyakan ulama, sebagaimana pandangan yang dikemukakan oleh al-Syāfi’ī, maksud kata *al-ĥikmah* tidak lain adalah al-Sunnah.[78] Bagi Syaĥrūr, yang dimaksudkan dengan *al-ĥikmah* dalam ayat tersebut bukan Sunnah, dan Sunnah sendiri bukan wahyu.[79] Menurutnya, penafsiran seperti yang dikemukakan kalangan tradisional tersebut tidak lain dengan tujuan untuk memberikan nuansa wahyu pada Sunnah Nabi. Sebab jika Sunnah Nabi adalah *al-ĥikmah* itu, sedangkan *al-ĥikmah* itu sendiri adalah berasal dari Tuhan, maka berarti Sunnah Nabi juga berasal dari Tuhan.[80]

Argumen Syaĥrūr lain yang memperkuat pandangannya bahwa Sunnah bukan wahyu adalah historisitas tidak dikodifikasikannya Sunnah itu sendiri.[81] Al-Qur’ān dan Sunnah

---

[77]*Ibid*.

[78]Lihat al-Syāfi’ī; *op cit,* h. 32

[79]Syahrur, *Dirasat Islamiyah Mu’ashirah* (Damaskus: al Ahali lit Tauzhi’ wat Thiba’ah, 1992) h. 23

[80]*Ibid.*

[81]Syaĥrūr memiliki argumen yang berbeda dengan mayoritas ulama ĥadīś dan fiqh tentang tidak dibukukannya ĥadīś pada masa Nabi Muĥammad dan sahabat. Al-Qur’an dan Sunnah Nabi, menurut Syaĥrūr, merupakan dua warisan yang ditinggalkan oleh Nabi Muĥammad SAW yang harus diikuti, sesuai sabdanya dalam sebuah ĥadīś *Sesungguhnya saya telah meninggalkan pada kalian yang jika kalian mengikutinya maka kalian tidak akan sesat selamanya, yaitu Kitab Allāh*

Nabi, menurutnya, merupakan dua warisan yang ditinggalkan oleh Nabi Muĥammad SAW yang harus diikuti, sesuai sabdanya dalam sebuah ĥadīś:

لقد تركت فيكم ما ان اتبعتموه فلن تضلوا ابدا كتاب الله وسنة رسوله[82]

Artinya: *"Sesungguhnya saya telah meninggalkan pada kalian yang jika kalian mengikutinya maka kalian tidak akan sesat selamanya, yaitu Kitab Allāh dan Sunnah Rasul-Nya"*

Namun menurutnya, Nabi SAW telah memperlakukan kedua sumber tersebut secara berbeda. Jika terhadap al-Qur'ān yang diwahyukan telah diperintahkan agar ditulis dan dibukukan secara cermat dan lengkap, maka tidak demikian halnya dengan Sunnah.

Menurut Syaĥrūr, fakta tidak dikodifikasikannya Sunnah pada masa hidup Nabi dan sahabat, merupakan bukti lain bahwa Sunnah bukan wahyu. Nabi Saw sendiri tidak pernah memerintahkan agar mengumpulkan ĥadīś-hadīsnya, berbeda dengan kebijakannya

---

dan Sunnah Rasul-Nya" (ĥadīś ini riwayat Mālik ibn Anas. Lihat *al-Muwaţţā', op cit,* bab al-qadar, juz II, h. 68). Namun menurutnya, Nabi SAW telah memperlakukan kedua sumber tersebut secara berbeda. Jika terhadap al-Qur'ān yang diwahyukan telah diperintahkan agar ditulis dan dibukukan secara cermat dan lengkap, maka tidak demikian halnya dengan Sunnah. Pandangan Syaĥrūr tentang latar belakang fenomena ini berbeda dengan pandangan yang populer di kalangan jumhur ulama. Menurut kebanyakan ulama, Nabi SAW memang tidak memerintahkan para sahabatnya agar menulis dan mensistematikan ĥadīśnya, bahkan pernah melarangnya suatu saat, dengan maksud agar tidak terjadi percampuran antara wahyu (al-Qur'ān) dan catatan al-Sunnah (atau yang disebut ĥadīś). Bagi Syaĥrūr, argumen yang dikemukakan oleh para ulama ini tidak tepat. Apa yang dikhawatirkan oleh mereka tentang akan terjadinya percampuran antara catatan wahyu dan catatan tentang Sunnah justru tidak pernah dikhawatirkan oleh Nabi sendiri. Sebab beliau sendiri menurut Syaĥrūr adalah orang yang pertama kali meyakini akan kebenaran janji Allāh SWT dalam surat al-Hujurat ayat 9 lalu mengajarkan serta menyampaikan ajaran Tuhan kepada orang lain. Allāh SWT menyatakan "*Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan al-Zikir dan sesungguhnya Kamilah penjaganya".* Ayat ini menyatakan bahwa Allāh SWT telah menurunkan al-Qur'ān dan berjanji akan tetap terus menjamin keutuhannya.

[82]Ĥadīś ini riwayat Mālik ibn Anas. Lihat *al-Muwaţţā', op cit,* bab al-qadar, juz II, h. 68.

terhadap kitab al-Qur'ān yang diwahyukan. Kebijakan serupa juga ditempuh oleh para khalīfah yang empat, karena mereka memahami bahwa Sunnah Nabi tidak lain merupakan produk dari interaksi Nabi Muĥammad dengan realitas dan situasi kondisi tertentu tempat beliau hidup.[83]

Tindakan para sahabat yang tidak menghimpun ĥadīś, padahal banyak yang bersifat mutawātir,[8485] baik tentang ibadah, akhlak atau *ĥudūd*, sementara di sisi lain mereka telah selesai dan berhasil menghimpun al-Qur'ān,[86] jelas disebabkan oleh suatu pandangan tertentu yang melatarbelakangnya. Pertimbangan khusus yang menjadi pandangan dimaksud tidak lain adalah bahwa penghimpunan ĥadīś pada saat itu bukan merupakan suatu kebutuhan yang mendesak (*laisa đarūriyan*).[87]

Dengan demikian, para sahabat menganggap hadīs Nabi hanya sebagai informasi dan bukan sumber yang mengikat, sebab dilatarbelakangi oleh situasi dan kondisi tertentu. Oleh karena itu, menurut Syaĥrūr, para sahabat merasa tidak perlu untuk menghimpun ĥadīś ke dalam suatu dokumen yang tertata dengan sistematis.

Pandangan Syaĥrūr tentang latar belakang fenomena ini berbeda dengan pandangan yang populer di kalangan jumhur ulama. Menurut kebanyakan ulama, Nabi SAW memang tidak memerintahkan para sahabatnya agar menulis dan mensistematisasikan ĥadīśnya, bahkan pernah melarangnya pada saat tertentu dengan maksud agar tidak terjadi percampuran antara wahyu (al-Qur'ān) dan catatan al-Sunnah (atau yang disebut al-ĥadīś).

---

[83]*Ibid*

[84]Mutawatir ialah jenis hadis yang diriwayatkan oleh orang banyak dari banyak orang juga yang mustahil mereka sepakat untuk berbohong.

[86]Penghimpunan wahyu memang telah dimulai pada era Abū Bakar al-Śiddīq namun baru selesai dengan baik pada era Uśmān ibn 'Affān. Dalam proses lama tersebut telah dimusnahkan banyak muşhaf yang berisi catatan wahyu. Pada akhirnya tinggal satu macam musaf sebagaimana yang ada saat ini di tangan umat Islam.

[87]Syahrur, *op cit,* h. 545

Bagi Syaȟrūr, argumen yang dikemukakan oleh para ulama di atas tidak tepat. Apa yang dikhawatirkan oleh mereka tentang akan terjadinya percampuran antara catatan wahyu dan catatan tentang Sunnah justru tidak pernah dikhawatirkan oleh Nabi sendiri, sebab beliau sendiri menurut Syaȟrūr adalah orang yang pertama kali meyakini akan kebenaran janji Allāh SWT dalam surat al-Hijr ayat 9. Beliaupun lalu mengajarkan serta menyampaikan ajaran Tuhan kepada orang lain.[88] Ayat tersebut ialah:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

Artinya: "*Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan al-Zikir dan sesungguhnya Kamilah penjaganya".*

Ayat ini menyatakan bahwa Allāh SWT telah menurunkan al-Qur'ān dan berjanji akan tetap terus menjamin keutuhannya.

2. *Yūsuf al-Qarađāwi*

Al-Qarađāwi menegaskan bahwa asal uşūl dan sumber dari Sunnah Nabi pada hakikatnya adalah wahyu dari Allāh SWT. Pandangannya ini dapat dilihat dalam beberapa bahasannya tentang perbedaan antara al-Qur'ān dan Sunnah dan ketika membahas tentang sumber syari'at Islam.[89]

Menurutnya, sumber syari'at Islam (*maşdar al-Syarī'ah al-Islāmiyah*) hanya satu, yaitu wahyu ketuhanan. Wahyu ini dua

---

[88]*Ibid,*

[89]Al-Qarađāwi mendefinisikan Syari'at Islam sebagai "*Apa-apa yang disyari'atkan atau ditetapkan oleh Allāh SWT kepada hamba-Nya berupa agama, atau apa-apa yang diperintahkan oleh-Nya seperti puasa, salat, hajji, zakat, dan semua amal kebaikan".* Ia juga mendefinisikannya sebagai "*Apa-apa yang disyari'atkan oleh Allāh SWT berupa hukum-hukum yang tetap berdasarkan dalil-dalil yang tetap dari al-Kitāb dan al-Sunnah, atau hukum-hukum cabang dari hukum yang tetap tersebut yang ditetapkan berdasarkan ijmā', qiyās, atau dalil lainnya".* Dengan pengertian demikian ia menganggap hukum Islam sebagai bagian dari syari'at Islam. Lihat al-Qarađāwi, *Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah,* selanjutnya disingkat *Madkhal* (Mesir: al-Maktab al-Islāmi, tt) h. 7, 21 dan 39.

macam, yaitu wahyu yang *matluw* dan yang *ghair matluw.* Wahyu jenis pertama adalah al-Qur'ān, sedangkan wahyu jenis kedua adalah Sunnah Nabi.[90]

Sementara di tempat lain ketika membahas perbedaan antara al-Qur'ān dan al-Sunnah, al-Qarađāwi menggolongkan al-Qur'ān sebagai wahyu yang *jalī* (nyata-langsung) sedangkan Sunnah Nabi merupakan wahyu yang tidak *jalī.* Wahyu yang tidak nyata ini berupa ilham dalam keadaan sadar atau ilham dalam keadaan tidur yang dinamakan sebagai mimpi yang benar (*al-ru'ya al-şādiqah*).[91] Jika setiap lafaz maupun makna dari ayat-ayat al-Qur'ān adalah wahyu dari Allāh SWT, dan Jibril tampil sebagai penyampai wahyu, sedangkan Nabi SAW berperan sebagai penerima, maka Sunnah Nabi hanya wahyu dari sisi makna saja, sementara lafaz Sunnah hanya berasal dari Nabi SAW. Perbedaan tersebut menimbulkan implikasi hukum lainnya. Jika membaca al-Qur'ān adalah ibadah, dan orang junub atau haid dilarang menyentuhnya, maka kepada Sunnah Nabi tidak diberlakukan hukum serupa.[92]

Al-Qarađāwi secara tegas mengakui memang sebagian Sunnah muncul dari aktifitas ijtihād Nabi sebagai seorang manusia biasa, namun ia menegaskan bahwa hasil ijtihād kemanusiaan itu tetap berada dalam kontrol dan legitimasi wahyu. Dengan demikian, Sunnah yang lahir dari ijtihād tersebut pada hakikatnya tetap berasal dari wahyu juga.[93]

Jadi, sikap yang ditunjukkan oleh Syaĥrūr tentang asal uşūl Sunnah Nabi di atas sejalan dengan pandangan dasar al-Qarađāwi yang juga tidak setuju untuk menggolongkan semua perilaku Nabi sebagai wahyu.

Memang sebagian Sunnah Nabi, menurut al-Qarađāwi, jelas dan tidak diragukan lagi adalah berasal dari wahyu, baik berupa wahyu secara jelas (*jalī*) atau tersembunyi (*khafī*), baik diperoleh ketika sadar dan terjaga (*yaqžah*) atau ketika tidur. Sunnah yang

---

[90]Lihat: al-Qarađāwi, *ibid,* h. 39.
[91]*Ibid,* h. 51.
[92]*Ibid.*
[93]*Ibid.*

berkaitan dengan ini misalnya ĥadīś yang memberitakan tentang hal-hal ghaib, seperti wujud Allāh SWT, malaikat dan para Nabi. Di antara Sunnah yang termasuk kategori wahyu juga terdapat di dalam ĥadīś yang menginformasikan berita dari Allāh SWT yang telah memfarđukan, menghalalkan, atau mengharamkan, memakruhkan, dan sebagainya. Sunnah-Sunnah yang terdapat dalam berita berbagai ĥadīś seperti ini jelas berasal dari wahyu.

Untuk memperkuat pandangan di atas, al-Qarađāwi mengutip sebuah ĥadīś yang menyatakan sabda Nabi SAW di bawah ini.[94]

أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ

Artinya: "*Ketahuilah sesungguhnya saya diberi al-Kitab dan yang serupa dengannya"*

Al-Qarađāwi menegaskan pula bahwa sebagian Sunnah Nabi jelas muncul berdasarkan ijtihād Nabi SAW semata. Sunnah yang berasal dari ijtihād ini adalah yang berkaitan dengan persoalan keduniaan, strategi perang, dan lain-lain. Bahkan menurutnya, ijtihād Nabi juga dapat terjadi dalam masalah ibadah.[95]

Kemungkinan terjadinya kesalahan dalam ijtihād Nabi jelas ada. Jika hal itu terjadi, maka Allāh tidak akan membiarkannya tetapi akan menegur kesalahannya melalui wahyu yang diturunkan kepadanya. Dengan ini maka manusia tidak sampai mengikuti Nabi dalam kesalahan yang sama.

---

[94]Lihat al-Imām Sulaimān ibn al-Asy'as al-Sijistāni, *Sunan Abī Dāwūd* (Kairo: al-Dār al-Mişriyyah al-Lublāniyah, 1988) dalam bab al-Sunnah, nomor 3988. Lihat juga; *Sunan al-Tirmizi* bab al-'ilm, nomor 2588, dan *Sunan ibn Mājah,* bab muqaddimah, nomor 12.

[95]Misalnya ketetapan beliau bahwa seseorang yang meninggal dunia namun belum menyelesaikan puasanya maka ahli warisnya harus membayar puasa yang tertinggal tersebut. Beliau menganalogikannya dengan hutang piutang yang harus dibayar walaupun orang yang berhutang telah meninggal dunia. Lihat al-Qarađāwi, *ibid.* Lihat pula kutipan Syahrur dari imam al-Syaukani, *Irsyadul Fuhul (Kairo: Darus Sa'adah,* tt) h. 338

Sebagaimana Syaĥrūr, ia beranggapan bahwa pandangan yang menolak adanya ijtihād Nabi dengan bersandar kepada argumen ayat 3 dan 4 surat al-Najm adalah lemah, baik berdasarkan ayat al-Qur'ān, Sunnah Nabi maupun rasio. Ayat tersebut tidak tepat dijadikan dalil untuk menolak adanya ijtihād Nabi dan untuk menganggap semua ucapan atau perbuatannya berasal dari wahyu. Sebab menurutnya, sebagaimana pandangan Syaĥrūr, ayat tersebut berbicara tentang al-Qur'ān, bukan berkenaan dengan Sunnah Nabi.[96]

Al-Qarađāwi memiliki argumen yang berbeda dengan argumen yang dikemukakan oleh Syaĥrūr. Baginya ayat tersebut hanya menyinggung persoalan al-Qur'ān saja dan tidak menyangkut selainnya seperti Sunnah Nabi misalnya. Seandainya yang diinginkan dan digaransi oleh Allāh SWT ini tidak hanya al-Qur'ān saja, tetapi juga mencakup yang lain seperti ijtihād dan Sunnah Nabi, tentu Allāh tidak akan menolak atau mengkritik beberapa ijtihād Nabi dalam beberapa tempat ayat al-Qur'ān. Hal yang harus dicatat berkenaan dengan soal ini adalah bahwa walaupun beliau telah berijtihād dalam banyak persoalan kehidupan di masanya, namun ijtihād yang dilakukannya tidak dengan mengikuti hawa nafsu melainkan berdasarkan legitimasi yang berasal dari wahyu juga.[97]

Al-Qarađāwi menegaskan pula di sisi lain bahwa sebagian Sunnah Nabi jelas muncul dan ditetapkan berdasarkan ijtihād Nabi SAW semata. Sunnah yang berasal dari ijtihād ini adalah yang berkaitan dengan persoalan keduniaan, strategi perang, dan lain-lain. Semua ulama, menurut al-Qarađāwi, telah sepakat atau ijmā' tentang adanya ijtihād Nabi dalam berbagai persoalan ini, bahkan ia juga sepakat dengan pandangan mayoritas ulama yang mengatakan bahwa di antara ijtihād Nabi SAW ada yang terkait erat hukum-hukum syarīah ibadah keagamaan.

---

[96]Lihat; al-Qarađāwi, *as Sunnah Masdar lil Ma'rifah wal Hadarah* (Kairo: Darus Syuruq, 1997) h. 108

[97]Al Qaradawi mengutip pandangan mujtahid abad ke 18 dari Yaman, Muhammad asy Syaukani. Lihat secara utuh dalam kitab *Irsuadul Fuhul,* h. 338

Ia menolak sikap sekelompok ahli uşūl fiqh yang membatasi ruang lingkup ijtihād Nabi SAW hanya dalam persoalan-persoalan duniawi. Dengan mengutip pernyataan al-Syaukāni (1760-1834), maka al-Qarađāwi menyatakan bahwa Allāh SWT telah mengkhithab Nabi-Nya, sebagaimana ia juga telah mengkhithab para hamba-Nya yang lain agar merenungkan dan menjadikan pelajaran. Jika orang lain dari kalangan umat ini boleh berijtihād, dan disepakati memang boleh, sementara ijtihād Nabi SAW dapat benar dan mungkin salah, maka Nabi Muĥammad SAW yang ma'sūm dari segala kesalahan jelas lebih boleh lagi berijtihād.

Al-Qarađāwi mengingatkan bahwa walaupun Nabi telah berijtihād dalam banyak persoalan kehidupan pada masanya, namun ijtihād yang dilakukannya tidak dengan mengikuti hawa nafsu melainkan berdasarkan legitimasi yang berasal dari wahyu juga.[98] Ijtihād Nabi dapat salah, namun apa yang diucapkan atau dilakukannya hanyalah tentang kebenaran. Sunnah Nabi sama sekali tidak mengandung kebatilan, karena semuanya menjadi contoh teladan bagi manusia.[99] Jika demikian, maka ia juga tidak melakukan sesuatu apapun kecuali kebaikan dan tidak menetapkan putusan apapun kecuali yang disyari'atkan.[100]

Firman Allāh dalam surat al-Ahżāb ayat 21:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

Artinya: "*Sesungguhnya pada diri Rasulullah itu ada teladan yang baik*"

---

[99]Ia berargumen dengan surat al-Ahzāb ayat 21 "*Sesungguhnya pada diri Rasulullah itu ada teladan yang baik*" ayat 31 surat Ali 'Imrān "*Katakanlah hai Muĥammad, jika kalian mencintai Allāh maka ikutlah kalian akan aku maka Allāh akan mencintai kalian dan menghapus dosa kalian*". Ia juga mengutip sebuah ĥadīś yang membolehkan 'Abd Allāh ibn 'Amr ibn al-'As untuk menulis ĥadīś yang berbunyi "*Tulislah, dan demi jiwaku yang ada adalam kekuasaan-Nya tidak keluar dari mulutnya kecuali kebenaran*". Lihat: al-Qarađāwi, *al Madkhal lid Dirasatis Sunnah,* h. 24

100*Ibid,* h. 25

dan dalam surat Ali ‘Imrān ayat 31:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ

Artinya*: “Katakanlah hai Muĥammad, jika kalian mencintai Allāh maka ikutlah kalian akan aku maka Allāh akan mencintai kalian dan menghapus dosa kalian”*

Selanjutnya al-Qarađāwi mengutip sebuah ĥadīś yang membolehkan ‘Abd Allāh ibn ‘Amr ibn al-‘Āş untuk menulis ĥadīś yang berbunyi:

اكْتُبْ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ إِلَّا حَقّ [101]

Artinya: “*Tulislah, dan demi jiwaku yang ada adalam kekuasaan-Nya tidak keluar dari mulutnya kecuali kebenaran”.*

Jika Rasul SAW tidak mengucapkan kecuali kebenaran, maka ia juga tidak melakukan sesuatu apapun kecuali kebaikan dan tidak menetapkan putusan apapun kecuali yang disyari’atkan.[102]

Menurut al-Qarađāwi, di sisi lain tidak mungkin Nabi SAW melakukan atau menetapkan sesuatu yang diharamkan atau dimakruhkan. Nabi memang pernah dicela atau dikritik dalam beberapa peristiwa, misalnya kisah tawanan perang Badar,[103] peristiwa perkawinan Żainab binti Jahsyi dengan Żaid ibn Ĥāriśah, namun menurutnya berbagai peristiwa tersebut bukan termasuk kesalahan dan dosa melainkan termasuk dalam ketegori *Khilāf al-Aulā* (berbeda dari yang utama). Al-Qarađāwi juga mengistilahkan

---

[101]Lihat: *Sunan Abī Dāwūd*, *op cit*, juz III, h. 153 dengan ĥadīś nomor 3161.

[102]*Ibid*, h.25

[103]Peristiwa ini bermula dari perang Badar, yang saat itu umat Islam mencapai kemenangan gemilang dengan mengalahkan kafir Quraisy. Kemenangan ini menjadi langkah penting untuk menentukan perjalanan selanjutnya.

nya sebagai *ĥasanāh al-abrār sayyiāt al-muqarrabīn* (baik untuk tingkat orang biasa tetapi buruk bagi orang pilihan yang dekat dengan Allāh).[104]

3. Analisa Perbandingan

Dari kajian di atas diketahui ada titik temu pemikiran antara al-Qarađāwi dan Syaĥrūr, dengan sebagian ulama tradisional dalam persoalan ada dan tidaknya ijtihād Nabi ini. Titik temu di antara mereka adalah bahwa Nabi boleh membuat aturan hukum secara mandiri, yang tidak atau belum diatur di dalam al-Qur'ān, seperti hukum kewarisan, pernikahan, persusuan, hukuman rajam bagi pezina muhsan (yang telah menikah), hukum melukis, bahkan dalam aturan ibadah yang sifatnya sebagai penjelasan runci. Berbagai ketentuan mandiri yang dibuat oleh Sunnah tersebut tentunya hanya dalam lingkup aturan perincian saja, sebab aturan dasar asasi telah ada dalam al-Qur'ān (Syaĥrūr menyebutnya *ĥudūd* dan al-Qarađāwi menamakannya *uşūl*).

Sebagian ulama memang tidak setuju untuk menyebut wewenang Sunnah dalam menetapkan hukum tersebut sebagai wewenang yang mandiri. Menurut mereka, Sunnah tidak menetapkan aturan hukum secara terpisah dari al-Qur'ān, melainkan dengan cara menganalogikannya kepada hukum-hukum prinsipil yang telah ada dalam al-Qur'ān. Menurut al-Qarađāwi, pendapat ini pada dasarnya tetap sama dengan sikap bahwa Nabi SAW boleh berijtihād untuk menetapkan hukum yang belum diatur secara jelas di dalam al-Qur'ān.

Beberapa hal dapat ditarik dari pembahasan di atas. Dalam persoalan menetapkan adanya izin dan legitimasi dari Allāh kepada ijtihād yang dilakukan oleh Nabi Muĥammad Saw ini, terjadi kesatuan sikap antara Syaĥrūr dan al-Qarađāwi. Bagi Syaĥrūr, dari semua rasul yang diutus oleh Allāh Swt ke dunia ini hanya Nabi Muĥammad yang diberikan kebebasan untuk berijtihād. Dengan ijtihād inilah maka hukum Islam akan tetap fleksibel dan dinamis

[104]Al Qaradawi, *al Madkhal …¸op cit,* h. 25

dalam kerangka *ĥudūd* sehingga selalu aktual dan relevan, dan syari'atnya dinamakan *tasyrī'at ĥudūdiyah, s*edangkan Nabi-Nabi yang lain, seperti Mūsā dan Īsā AS, hanya diberikan tugas sebagai pelaksana, bukan pembuat, berbagai aturan hukum yang diturunkan kepadanya. Oleh karena syari'atnya dinamakan sebagai *tasyri'āt 'ainiyyah*.[105]

Dengan kajian di atas dapat disimpulkan bahwa Syaĥrūr dan al-Qarađāwi sependapat tidak seluruh ucapan dan tindakan Nabi SAW berasal dari wahyu. Sebagiannya memang wahyu namun sebagian yang lain, bahkan kebanyakannya, adalah berasal dari pemikiran dan ijtihād beliau sendiri.

Bagi Syaĥrūr, semua ucapan Nabi yang berasal dari wahyu adalah yang memuat ajaran Islam yang pokok (*ĥudūd*, ibadah, dan berita tentang ghaib) dan semua itu jelas bukanlah Sunnah, sedangkan sabda yang menerangkan aturan-aturan rinci hasil ijtihād beliau merupakan Sunnah. Sementara bagi al-Qarađāwi, Sunnah Nabi tersebut ada yang berasal dari wahyu dan ada yang berasal dari ijtihād. Ada Sunnah yang menerangkan aturan pokok dan ada yang menerangkan aturan rinci.

Titik temu di antara keduanya juga terjadi dalam persoalan historisitas Sunnah yang berasal dari ijtihād. Maksudnya, Sunnah merupakan hasil interaksi antar berbagai faktor yang melingkupi kehidupan saat itu. Dalam konteks ini, Nabi SAW berupaya memberikan penafsiran untuk menerapkan aturan-aturan al-Qur'ān dalam kehidupan nyata dengan berbagai situasi dan kondisi obyektif yang ada. Dari sini lalu muncul berbagai kreatifitas dan inovasi beliau yang kemudian dianggap sebagai Sunnahnya.

Berdasarkan uraian sebelumnya bahwa Muĥammad SAW tidak pernah melakukan kebatilan dan kalaupun ada kesalahan hanya sebagai *khilāf al-aulā,* maka al-Qarađāwi telah bersikap ragu-ragu untuk menyatakan adanya kekeliruan dalam perilaku Nabi Muĥammad Saw. Dengan konsep *khilāf al-aulā* atau pembenaran

---

[105]Syahrur, *op cit*

secara bertingkat tersebut, maka pada akhirnya semua perilaku beliau menjadi benar.

D. Definisi Sunnah Nabi

Persoalan kedua yang dikaji dalam pemikiran Syaĥrūr dan al-Qarađāwi adalah tentang definisi Sunnah Nabi.

1. Pandangan Syaĥrūr

Ia menilai definisi Sunnah Nabi yang dikonsepsikan oleh mayoritas ulama selama ini adalah keliru.[106] Menurutnya, adanya berbagai tindakan khalifah 'Umar ibn al-Khaţţāb semakin

[106]Definisi Sunnah Nabi yang tetap populer di kalangan ulama tradisional klasik sampai sekarang, ialah"*sesuatu yang disandarkan kepada Nabi SAW berupa ucapan atau pebuatan atau ketetapan atau sifat baik yang bersifat fisik atau akhlak*". Banyak pula ulama ĥadīś yang mendefinisikan ĥadīś atau Sunnah sebagai " *Setiap yang berasal dari Nabi SAW baik berupa ucapan atau perbuatan atau ketetapan atau sifat moral maupun fisik"*. Sunnah dalam pengertian ini oleh ulama ĥadīś disinonimkan dengan istilah al-ĥadīś. Sebagian ulama memang membedakan pengertian ĥadīś dan Sunnah. Misalnya ada ungkapan populer "*Sufyān al-Śaurī (wafat 161 H/778 M) adalah imām dalam masalah ĥadīś tetapi tidak imām dalam masalah Sunnah. Al-Aużā'ī (wafat 157 H/774 M) dikenal sebaliknya adalah imām dalam masalah Sunnah namun tidak dalam masalah ĥadīś. Sedangkan Mālik ibn Anas adalah imām dalam masalah ĥadīś dan Sunnah*". Bagi sebagian kalangan ulama lainnya, pengertian ĥadīś lebih umum dari pada al-Sunnah, tetapi ada pula yang berpendapat sebaliknya. Selain itu, ada pula yang mengatakan bahwa ĥadīś berisi petunjuk Nabi SAW dengan tujuan praktis, sedangkan Sunnah adalah hukum tingkah laku, baik yang terjadi berulang kali atau hanya sekali saja, baik yang dilakukan oleh Nabi SAW, sahabatnya atau tabi'īn maupun ulama pada umumnya. Lihat Muĥammad 'Abd al-'Ažīm al-Żarqāni, *Syarh al-Zarqāni 'ala al-Muwaţţā' Mālik* (Beirut: Dār al-Fikr, 1936), h. 3. Lihat juga: Abū Isĥāk Ibrāhīm ibn Mūsa al-Syāţibī, *op cit*. Lihat juga; Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), h. 1-14, 28, 32-33, dan 39, dan bukunya *Islām* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), h. 53-58. Dan bandingkan dengan Syed Mahmudunnasir, *Islām in Concept and History* (New Delhi: Ali Nasri for Kitab Bavan, 1981), h. 108-115. Bahkan menurut Syaĥrūr, definisi Sunnah Nabi yang populer selama ini dibuat untuk dijadikan senjata dan argumen pokok dalam melawan filsafat, kalam, dan lainnya. Lihat: Syaĥrūr, *Nahw ..., op cit,* h. 102.

menunjukkan kesalahan definisi klasik tersebut.[107] Definisi Sunnah Nabi yang benar menurut Syaĥrūr ialah:

منهج فى تطبيق احكام ام الكتاب بسهولة و يسر دون الخروج عن حدود الله فى امور الحدود او وضع حدود عرفية مرحلية فى بقية الامور مع الاخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة (الزمان والمكان والشروط الموضوعية التى تطبق فيها هذه الاحكام)[108]

Artinya: "*Metode (manhaj) dalam menerapkan hukum-hukum yang terdapat di dalam Umm al-Kitab*[109] *secara mudah dan ringan, tanpa keluar dari ĥudūd Allāh dalam persoalan-persoalan yang terkait dengan ĥudūd, atau dengan membuat ĥudūd yang sesuai dengan kebiasaan temporer ('urfiyah marhaliyah) dalam persoalan lainnya (yang tidak ada ĥudūd-nya), dengan tetap memperhatikan realitas obyektif berupa waktu, tempat, dan persyaratan lainnya yang menjadi tempat penerapan hukum-hukum tersebut"*.

[107]Banyak tindakan 'Umar yang oleh sebagian ulama dianggap telah menyimpang dari kebijakan-kebijakan (atau *Sunnah*) yang pernah diambil oleh Nabi. Secara lahiriah dan formal tampak bertentangan dengan Sunnah keputusan Nabi SAW sebelumnya, misalnya tidak memotong tangan pencuri yang terbukti mencuri onta, tidak memberi zakat kepada golongan muallaf, tidak membagikan tanah rampasan perang kepada pasukan muslim. Keberanian Umar ini karena dilandasi oleh keyakinannya bahwa apa yang disebut dengan *Sunnah* atau tindakan Rasul SAW tidak lain merupakan ijtihādnya. Sebagai hasil ijtihād, maka kebijakan Nabi SAW tersebut dapat diubah atau diganti sejalan dengan tuntutan keadaan atau demi menjalankan kemaslahatan secara umum. Sebagai bahan rujukan untuk menggali informasi tentang kebijakan 'Umar tersebut, lihat a.l, Fazlur Rahman, *Islamic Methodology…, op cit*. 123.

[108]Syaĥrūr, *al-Kitāb ..., op cit,* h. 549.

[109]*Umm Al-Kitāb* adalah konsep Syaĥrūr tentang bagian dari al-Qur'ān yang memuat aturan hukum. Lihat Syaĥrūr: *op cit.*

Di tempat lain, Syaĥrūr mengemukakan redaksi berbeda tetapi substansinya sama,[110] yaitu:

اجتهاد النبى فى تطبيق احكام ام الكتاب من حدود وعبادة واخلاق اخذا بعين الاعتبار العالم الموضوعى الذى يعيش فيه متحركا بين الحدود او واقفا عليها احيانا ووضع حدود مرحلية للامور التى لم ترد فى الكتاب [111]

Artinya: *"Ijtihād Nabi dalam menerapkan hukum-hukum yang terdapat di dalam Umm al-Kitab, baik berupa ĥudūd, ibadah, dan akhlak, dengan memperhatikan realitas obyektif di mana beliau hidup, berkisar di antara ĥudūd atau langsung mengambil ĥudūd yang telah ada, atau membuat ĥudūd sementara jika tidak ada di dalam al-Qur'ān".*

Sementara pada halaman 571 dari kitab yang sama, ia mendefinisikan Sunnah sebagai:

منهج فى تطبيق الكتاب فى الحركة بين الحدود او الوقوف عليها او وضع الحدود المقابلة لحدود الله او وضع حدود مرحلية حيث ان الكتاب يمثل

---

[110]Ia mendefinisikan sebagai: "Ijtihād Nabi dalam menerapkan hukum-hukum yang terdapat di dalam Umm al-Kitab, baik berupa *ĥudūd*, ibadah, dan akhlak, dengan memperhatikan realitas obyektif di mana beliau hidup, berkisar di antara *ĥudūd* atau langsung mengambil *ĥudūd* yang telah ada, atau membuat *ĥudūd* sementara jika tidak ada di dalam al-Qur'ān". Lihat: *Ibid*, h. 553. Sementara pada halaman 571 dari kitab yang sama, ia mendefinisikan Sunnah sebagai: "*Metode dalam menerapkan Umm al-Kitāb dengan cara bergerak di antara ĥudūd, atau tepat di atas ĥudūd tersebut, atau membuat ĥudūd yang kebalikannya, atau membuat ĥudūd yang temporer. Al-Kitāb bagaikan manifestasi dimensi transenden Ketuhanan dari Islam, sedangkan Sunnah bagaikan manifestasi dimensi kemanusiaan dari Islam, yaitu berupa ijtihād*". Lihat: *ibid*, h. 571.

[111]*Ibid*, h. 553.

الجانب المطلق الاهى من الاسلام والسنة تمثل الجانب الانسانى من الاسلام (الاجتهاد) [112]

Artinya: *"Metode dalam menerapkan Umm al-Kitāb dengan cara bergerak di antara ĥudūd, atau tepat di atas ĥudūd tersebut, atau membuat ĥudūd yang kebalikannya, atau membuat ĥudūd yang temporer. Al-Kitab bagaikan manifestasi dimensi transenden Ketuhanan dari Islam, sedangkan Sunnah bagaikan manifestasi dimensi kemanusiaan dari Islam, yaitu berupa ijtihād".*

Dari definisi di atas dapat ditarik beberapa batasan yang menjadi karakter Sunnah Nabi menurut Syaĥrūr, yaitu:

1) Sunnah Nabi adalah metode Nabi SAW dalam melaksanakan hukum yang terdapat dalam al-Qur'ān. Metode Sunnah Nabi tersebut tidak lain adalah metode deduktif. Maksudnya al-Qur'an telah menggariskan prinsip-prinsip hukum Islam yang dinamakan ĥudūd lalu Nabi menerapkannya ke dalam kehidupan nyata. Sebagai metode, maka Sunnah Nabi merupakan suatu konsep, sebuah model, pola pikir, atau paradigma Nabi dalam menghadapi dan menyelesaikan berbagai persoalan keseharian yang dihadapinya. Oleh karena itu, apa yang dinamakan sebagai Sunnah Nabi bukan teks, tentang ucapan, perbuatan atau ketetapan Nabi SAW sehari-hari yang bersifat harfiyah, yang muncul dalam bentuk kasus-kasus tertentu, atau tentang peristiwa dan doktrin spesifik, sebagaimana yang diinformasikan dalam berbagai teks hadīs serta diklaim oleh kebanyakan muhaddisin dan fuqahā', sebab semua itu hanya merupakan bentuk-bentuk (syakl atau form) ekspresi atau perwujudan yang bersifat praktis dari pola pikir atau paradigma Sunnah Nabi tersebut, yang tidak lain adalah ijtihād beliau sendiri. Ekspresi dan ungkapan tersebut dapat selalu berubah-ubah, sementara pola dan paradigma

[112] *Ibid,* h. 571.

pemikiran lebih bersifat tetap. Dengan demikian, Sunnah Nabi bukan ĥadīś Nabi, sebab ĥadīś adalah laporan tentang segala hal yang berkaitan dengan Nabi. Sunnah Nabi juga tidak sama dengan kitab-kitab ĥadīś, sunan, musnad, dan sebagainya. Walaupun demikian, Sunnah dapat diabstraksikan dan digali dari ĥadīś.

2) Oleh karena Sunnah Nabi adalah metodenya dalam berijtihād, maka makna "mengikuti Sunnah Nabi" atau "mengikuti teladan Nabi" bukan dengan cara mengikuti segala ucapan atau perbuatannya sehari-hari yang bersifat harfiyah, formal dan verbal. Mengikuti Sunnahnya dan "uswah hasanah"nya tidak lain adalah mengikuti metode (manĥaj) ijtihādnya dan mewujudkan substansi dari tujuan Sunnah itu sendiri.[113]
3) Sunnah Nabi tersebut bersifat mudah dan ringan.[114]
4) Menurutnya, kata-kata "Sunnah" sendiri berasal dari kata "Sanna" yang dalam bahasa Arab dimaksudkan sebagai kemudahan dan kelancaran air ketika mengalir. Misalnya ada ungkapan berbunyi "ma' masnūn" artinya air yang mengalir dengan mudah.[115]
5) Dengan pemaknaan secara kebahasaan seperti ini, Syaĥrūr ingin menunjukkan bahwa aturan-aturan yang dibawa oleh Sunnah Nabi, harus memuat prinsip kemudahan dan keringanan, atau digolongkan sebagai "maşlahat". Artinya, mengikuti Sunnah berarti mengikuti tradisi Nabi yang lebih suka membuat aturan yang memudahkan dan meringankan daripada membuat aturan

---

[113]Berbagai tindakan kebijakan yang pernah ditempuh oleh khalifah kedua, 'Umar ibn al-Khaththab, memperkuat konsep Sunnah Nabi sebagai suatu konsep metodologis. 'Umar tidak mau mengikuti bentuk formal lahiriah ucapan atau perbuatan Nabi SAW (*'ain kalām al-Nabi au fi'lihi*) sebab dengan mengikuti itu tidak akan pernah sama dengan mengikuti Sunnah Nabi dan tidak akan pernah sampai kepada substansi atautujuan hakiki yang diinginkan oleh Nabi sendiri. Bagi Syahrur, Sunnah Nabi adalah ijtihād pertama dalam Islam dan sebagai pilihan awal dari kerangka aplikatif untuk merealisasikan wahyu. Sunnah Nabi merupakan tahap penyesuaian awal dengan kenyataan hidup. Lihat: Syahrur, *Nahw …, op cit,* h. 106.

[114]Karakter ini, menurut Syaĥrūr, didasarkan kepada firman Allāh SWT dalam surat al-Baqarah ayat 185 Allāh menghendaki dengan kalian kemudahan dan Dia tidak menghendaki dengan kalian kesulitan dan surat al-Hajj ayat 78 "*Dan Allāh tidak menghendaki atas kalian dalam agama suatu kesulitan*"

[115]Syaĥrūr, *op cit,* h. 549

yang menyulitkan dan memberatkan. Atas dasar karakter ini, maka muncul karakter ke-4 dari Sunnah Nabi berikut ini.

6) Mempertimbangkan realitas obyektif di masanya. Dengan ini, maka relevansi penerapan ajaran spesifik dari Sunnah Nabi pada masa selanjutnya menjadi bersifat relatif. Dalam penerapan ini, beliau sangat memperhatikan dan mempertimbangkan berbagai faktor obyektif yang terdapat pada abad ke-7 M saat itu, dan bukan berbagai faktor yang terjadi pada abad ke-20 M atau era lainnya.
7) Karakter lain dari Sunnah Nabi adalah ruang geraknya yang berada di antara wilayah dinamis dan statis. Sebagai upaya ijtihād untuk menerapkan aturan-aturan yang ada di dalam ĥudūd, Sunnah Nabi memiliki ruang gerak yang bebas tetapi tetap dalam batasan ĥudūd tertentu. Dalam berbagai kasus yang dihadapi, Nabi dapat secara langsung menerapkan aturan yang ada di dalam al-Qur'ān, baik berupa aturan hukuman maksimal atau minimal. Beliau juga bebas membuat aturan baru sepanjang masih berada di antara batasan maksimal dan minimal tersebut, bahkan dalam kasus-kasus yang tidak ada aturan ĥudūd-nya, beliau dapat membuat aturan ĥudūd baru yang bersifat temporer.
8) Oleh karena Sunnah Nabi adalah metodenya dalam berijtihād, maka Sunnah Nabi bukan wahyu dari Tuhan, sebab sesuatu yang diwahyukan tentu tidak menjadi obyek ijtihād. Jika tidak menjadi lapangan ijtihād maka sesuatu tersebut tidak dapat digolongkan sebagai Sunnah.
9) Oleh karena merupakan ijtihād yang mempertimbangkan realitas obyektif dan kemudahan, maka karakter lain dari Sunnah Nabi adalah selalu terbuka untuk dikembangkan, dilengkapi bahkan dimodifikasi. Oleh karena Nabi SAW telah berijtihād dalam menerapkan ĥudūd yang terdapat di dalam al-Qur'ān atau berijtihād membuat aturan sementara bagi masalah yang tidak ada ĥudūd-nya dalam al-Qur'ān, maka apa yang telah ditetapkan dan dilakukan oleh beliau di Jazirah Arab abad ke 7 M hanya merupakan alternatif pilihan pertama (al-iĥtimāl al-awwal) dalam

menegakkan ajaran Islam untuk pada periode historis tertentu. Oleh karena itu, apa-apa yang telah diputuskan dan ditetapkan oleh Nabi SAW pada saat itu bukan satu-satunya (al-wahīd) pilihan dan tidak pula sebagai putusan terakhir (al-akhīr), walaupun beliau merupakan penutup para Nabi dan rasul. Apa yang telah beliau lakukan tidak lain adalah dengan tujuan untuk memelihara kelangsungan misi kerasulan dan kenabian sampai hari kiamat.

10) Demikianlah pandangan Syaĥrūr tentang definisi Sunnah Nabi yang sekaligus menjadi karakter ciri khas dinamikanya dalam perjalanan panjang pemikiran umat Islam.

2. Pandangan al-Qarađāwi

Sunnah Nabi dalam pandangan al-Qarađāwi selalu berkembang dan ruang lingkupnya dinamis, karena pada awalnya bermakna umum lalu berkembang kepada makna spesifik. Ia membahas makna Sunnah secara mendalam, baik dari aspek kebahasaan dan istilah maupun perkembangan lingkup pemaknaannya. Menurutnya, pada awal Islam Sunnah hanya didefinisikan secara umum, yaitu

الطريقة التى يتحراها عليه الصلاة والسلام فى تنفيذ مابعثه الله به من الهدى ودين الحق

Artinya: *"Jalan yang ditempuh oleh Nabi Muĥammad SAW untuk melaksanakan petunjuk dan agama kebenaran, yang dibawanya dari Allāh SWT".*

Dalam kesempatan lain ia mendefinisikan Sunnah sebagai berikut:

المنهاج النبوى – النظرى او العملى – الذى جاء به النبى صلى الله عليه الصلاة والسلام فى فهم دين الله وتطبيقه فى شؤون الحياة كافة [116]

Artinya: *"Metode Nabi, baik yang bersifat teoritis atau praktis, yang dilakukannya dalam rangka memahami agama Allāh SWT dan melaksanakannya dalam segala aspek kehidupan".*

Selanjutnya al-Qarađāwi menyatakan bahwa Sunnah muncul dalam beberapa bentuk seperti sabda dan perbuatan. Sunnah Nabi yang muncul dalam banyak perilaku dapat dilihat dalam beberapa sabda beliau, antara lain sebagai berikut:

إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي[117]

Artinya: *"Sesungguhnya saya adalah orang yang paling takut dan bertaqwa kepada Allāh tetapi saya tetap solat dan tidur, puasa dan berbuka, serta menikahi perempuan. Barang siapa yang tidak suka dengan Sunnahku maka tidak termasuk golonganku.*

Dari definisi dan contoh sabda Nabi di atas dapat diambil beberapa kriteria Sunnah Nabi menurut al-Qarađāwi, yaitu:

1) Sunnah Nabi adalah cara atau metode Nabi (*ţarīqah al-nabī*) dalam mewujudkan tujuan atau *himmah* agama Islam. Cara dimaksud adalah (a) mensucikan orang mukmin dari syirik dan membangunnya dengan tauhid dan moral; (b) menjelaskan al-Qur'ān; (c) mengajarkan hikmah; (d) menjelaskan hukum yang belum diketahui umat Islam sehingga dapat diubah ke tingkat

[116]Al-Qarđāwī, *al-Madkhal..., op cit,* h. 2.
[117]Riwayat al-Bukhāri, lihat: *Şahīh al-Bukhāri* bab al-Nikāh nomor 4675.

yang sempurna. Menurut al-Qarađāwi, empat cara tersebut digali dari al-Qur'ān surat al-Baqarah ayat 151 (*kamā arsalnā fīkum rasūlan minkum yatlū 'alaikum āyātinā wa yuzakkīkum wa yu'allimukum al-kitāb wa al-ĥikmah wa yu'allimukum mā lam takūnū ta'lamūn*).[118]

2) Sunnah Nabi memuat substansi ajaran Nabi, yang dalam sabda Nabi di atas dicontohkan dengan jalan hidup yang seimbang antara dunia dan akhirat, antara material dan spiritual. Beliau bukan hanya melakukan ibadah (*hablun min Allāh*) seperti şalat dan puasa, tetapi juga tetap tidur, makan dan menikah. Jika tidak mengikuti jalan hidup demikian, yakni keseimbangan, berarti tidak mengikuti Sunnahnya.[119] Beliau tidak pernah menyatakan bahwa bunyi atau teks dari sabdanya sebagai Sunnah, sebaliknya beliau menegaskan bahwa jalan hidupnya itulah sebagai Sunnah, sedangkan berita tentang sabda atau perilakunya dinamakan ĥadīś sesuai dengan makna ĥadīś itu sendiri sebagai khabar.
3) Selain berbentuk metode dan substansi, Sunnah Nabi juga muncul dalam bentuk praktis berupa ucapan, perbuatan, dan ketetapannya.
4) Oleh karena Sunnah Nabi adalah substansi dan cita-cita Nabi berarti Sunnah Nabi bukan ĥadīś sebab ĥadīś hanyalah berita atau informasi, baik yang disampaikan secara lisan atau tulisan.
5) Sunnah Nabi berkedudukan sebagai pendamping (qārinah) yang mengikuti (tāliyah) di bawah al-Qur'ān.[120]

Menurut al-Qarađāwi, pengertian Sunnah Nabi yang umum di atas, yakni sebagai metode Nabi dalam menjelaskan dan menerapkan ajaran Islam, merupakan definisi yang lebih populer pada awal-awal Islam era Nabi dan sahabat, namun dengan datangnya ulama era belakangan (*mutaākhirīn*) dari kalangan ilmuwan ĥadīś, maka konsep Sunnah Nabi yang umum mengalami perubahan menjadi bentuk-bentuk yang sangat spesifik. Sunnah Nabi muncul dalam kasus-kasus tertentu, dan bersifat lebih operasional. Sunnah hanya

---

[118]Al-Qarađāwi, *al-Madkhal…*, *op cit.*
[119]*Ibid.*
[120]*Ibid.*

dilihat sesuai dengan tujuan dan kebutuhan disiplin ilmu tertentu. Dengan itu, maka Sunnah Nabi didefinisikan dalam bentuk-bentuk khusus dan dilihat dari berbagai aspek berbeda sebagaimana yang populer saat ini.

Definisi Sunnah yang spesifik seperti di atas yang berkembang dan diikuti oleh mayoritas umat Islam dan ulama sampai sekarang. Walaupun demikian, bagi al-Qarađāwi konsep yang umum harus tetap menjadi landasan yang menjiwai dalam menjelaskan pengertian Sunnah Nabi dari berbagai sudut disiplin keilmuan Islam, seperti 'ilmu ĥadīś dan uşūl al-fiqh yang sifatnya parsial.[121]

Definisi Sunnah yang dikemukakan juga sering berbeda. Kalangan ulama usūl al-fiqh misalnya mendefinisikannya sebagai "*setiap yang berasal dari Nabi SAW, berupa ucapannya, perbuatannya, atau ketetapannya, yang dapat dijadikan sebagai sumber hukum*". Ulama fiqh mendefisikan Sunnah sebagai kebalikan dari wajib atau farđu, yakni sebagai "*perbuatan yang berpahala jika dikerjakan dan tidak berdosa jika ditinggalkan*". Sunnah juga diartikan sebagai lawan dari bid'ah. Sementara itu, ulama ĥadīś mendefinisikannya sebagai "*setiap yang berasal dari Nabi SAW, berupa ucapan, perbuatan, atau ketetapan, sifat fisik atau sifat pribadi, atau sejarah kehidupannya*".[122]

Berkaitan dengan macam-macam bentuk Sunnah dalam definisi ulama ĥadīś di atas, al-Qarađāwi memberikan penjabaran muatannya lebih jauh. Menurutnya, materi *qaul* Nabi berkenaan tentang Allāh SWT, alam ghaib, barzakh, kiamat, berita umat-umat terdahulu, berbagai peristiwa yang akan terjadi pada masa depan, dan perintah yang berkaitan dengan kehidupan individu maupun kemasyarakatan. Sunnah Nabi yang berupa *fi'il* misalnya tentang tata

[121]Oleh karena itu, ketika menyebut definisi Sunnah Nabi dalam perspektif disiplin keilmuan tertentu, Uşūl al-Fiqh misalnya, al-Qarađāwi melengkapinya dengan definisi yang umum dan substansial di atas, yaitu: "*apa-apa yang berasal dari Nabi SAW, baik berupa ucapan, atau perbuatan, atau ketetapan, atas dasar anggapan bahwa hal itu merupakan indikator atas metode yang telah ditempuhnya dalam rangka memahami dan mengamalkan agama Allāh SWT*" Lihat : *ibid,* h. 5.

[122]*Ibid.* Tentang definisi Sunnah Nabi ini lebih lanjut dapat dilihat dalam antara lain Muĥammad 'Ajjāj al-Khaţīb, *op cit.*

cara tidur, makan, minum, berpakaian, berjalan, berkendaraan, bekerja, berperang, beribadah, sebagai hakim, kepala negara, dan sebagainya. Sedangkan contoh Sunnah tentang *taqrīr* Nabi adalah persetujuannya atau tidak ada penolakan beliau atas suatu perbuatan maupun perkataan salah seorang sahabatnya.[123]

Al-Qarađāwi juga memberikan ilustrasi tentang biografi dan sifat Nabi yang termasuk dalam kategori Sunnah, baik sifat fisik maupun kepribadian. Contoh sifat fisik Nabi adalah bentuk rambut, jenggot, kumis, dan sebagainya, sedangkan contoh sifat kepribadian adalah sifat malu, pemberani, jujur, dan lain-lain. Adapun contoh biografi Nabi yang tergolong Sunnah adalah tentang kelahirannya, penyusuannya, perkembangan hidupnya, kebangkitannya sebagai seorang rasul, wafat, penguburannya, dan lain-lain.[124]

Menurut al-Qarađāwi, berbagai bentuk perilaku Nabi yang digambarkan dalam definisi di atas, seperti ucapan, perbuatan dan persetujuan, merupakan indikator (*dāll*) tentang jalan yang ditempuh oleh Nabi dalam memahami dan mengamalkan agama Islam.[125]

3. Analisis Perbandingan

Ada titik temu tertentu antara pandangan Syaĥrūr dan al-Qarađāwi dalam definisi Sunnah Nabi yang mereka kemukakan. Keduanya tampak sependapat bahwa substansi dari apa yang disebut Sunnah Nabi bukan pada bentuk seperti ucapan, perbuatan atau ketetapan sehari-hari, sebab semua itu hanya merupakan ekspresi atau perwujudan praktis dari Sunnah itu sendiri. Sunnah Nabi tidak lain adalah jalan hidup, metode dan pola pikir. Laporan tentang bentuk-bentuk Sunnah tersebut dinamakan sebagai ĥadīś.

Oleh karena merupakan perwujudan sehari-hari, maka bentuk dan muatan dari segala ucapan atau perbuatan Nabi dapat berubah sesuai dengan perkembangan keadaan dan posisi di mana beliau berada. Hal yang tetap adalah arah prinsip perjuangan, maupun misi

[123]*Ibid*, h. 7-21.
[124]*Ibid*, h. 21-24.
[125]*Ibid*, h. 5-6.

dan visi paradigma pemikirannya, yaitu mewujudkan kemaslahatan masyarakat. Artinya, apa-apa yang telah diucapkan, dilakukan atau ditetapkan oleh Nabi SAW pada abad ke-7 M di Jazirah Arab hanyalah merupakan metode atau cara yang bersifat operasional untuk melaksanakan Sunnahnya.

Walaupun demikian, ada perbedaan penekanan di antara keduanya dalam upaya mengaplikasikan Sunnah Nabi. Al-Qarađāwi ternyata lebih banyak menekankan pentingnya mengikuti ajaran sesuai teks ĥadīś, sedangkan Syaĥrūr lebih menekankan untuk mengikuti metode dan substansi ajaran.

Oleh karena lebih menekankan Sunnah sebagai pola umum dan metode, maka Syaĥrūr lebih melihat perwujudan Sunnah Nabi yang bersifat dinamis dan fleksibel, bahkan pengamalan atau penerapan (diistilahkan sebagai "taţbīq") juga bersifat fleksibel. Artinya, setiap tradisi, kebijakan atau sistem apapun, sepanjang masih dimaksudkan untuk mewujudkan tujuan Sunnah Nabi, dapat dianggap sebagai mengamalkan Sunnah tersebut.

C. Fungsi Sunnah Nabi

Semua kalangan hampir sepakat mengatakan sesungguhnya Nabi SAW telah mendapat mandat legitimasi untuk menafsirkan dan menerapkan ajaran-ajaran yang terdapat di dalam al-Qur'ān.[126] Atas dasar ini pula terdapat satu titik temu yang substansial dan telah menjadi mainstream dari berbagai aliran pemikiran yang ada bahwa fungsi Sunnah Nabi adalah sebagai penafsir dan penjelas bagi ajaran-ajaran di dalam al-Qur'ān, namun bagaimana batas lingkup fungsi dan wewenang Sunnah Nabi dalam menafsirkan tersebut, merupakan persoalan lain yang terus menjadi perdebatan. Pada era klasik, kalangan Ahl al-Ra'yī berpendapat Sunnah berfungsi untuk

[126]Bahkan kalangan muslim yang dikenal sebagai kelompok *Inkar Sunnah* sekalipun juga mengakui bahwa Nabi Muĥammad SAW memperoleh hak untuk menjelaskan makna al-Qur'ān dan menerapkannya dalam kehidupan nyata. Misalnya yang dinyatakan oleh Parwez dan Abu Rayyah. Lihat Daniel W. Brown, *Rethingking Tradition ... op cit,* h. 53.

menjelaskan (bayān) al-Qur'ān.[127] Dalam posisi ini, ada tiga cara penjelasan dari Sunnah tersebut,[128] yaitu bayān taqrīr,[129] bayān tafsīr,[130] dan bayān tasyrī'.[131] Mereka tidak membedakan secara tegas antara Sunnah dengan ĥadīś.

---

[127]Ahl al-Ra'yi adalah sebutan bagi aliran pemikiran dalam hukum Islām yang memiliki kecenderungan rasional dalam memahami teks-teks keagamaan, terutama al-Qur'ān dan al-Sunnah. Pada era klasik, tokoh utama kelompok ini adalah Abu Ĥanifah Nu'man ibn al-Şābit, pendiri mazhab Ĥanafi. Tren rasional ini misalnya dalam menentukan barang yang dapat digunakan untuk membayar zakat fitrah. Menurutnya, tidak harus berupa makanan pokok sehari-hari seperti beras dan gandum, tetapi boleh diganti dengan uang yang senilai dengan harga makanan pokok tersebut.

[128]Lihat Hasbi as-Siddiqi, *Pengantar dan Sejarah Ilmu Ĥadīś* (Bandung: PT Bulan Bintang, 1986), cet. vii, h. 179-182.

[129]*Yaitu penjelasan yang bersifat memperkuat ajaran yang telah ada dalam al-Qur'ān, misalnya Sunnah tentang kewajiban şalat, puasa, zakat, haji, dan lainnya. Tentang kewajiban berpuasa Ramađan, Rasul SAW pernah menjelaskan awal dan akhirnya : "*Sūmū liru'yatihi wa aftirū liru'yatihi. *Artinya:* Berpuasalah kalian karena melihat hilal dan berbukalah kalian karena melihatnya. *Lihat: Muslim ibn al-Hajjāj al-Qusyairi,* Şaĥīh Muslim *(Semarang: penerbit Nur Asia, tt), juz I, h. 436. Lihat juga;* Şahīh al-Bukhāri, *dalam bab* Kitab al-Şaum, *nomor 1776,* Sunan al-Tirmizi, bab al-şaum*, ĥadīś nomor 620 dan* Sunan ibn Mājah*, bab al-şaum, ĥadīś nomor 1648.*

[130]Yakni memberikan penjelasan khusus berupa pengecualiaan atas ayat al-Qur'ān yang masih umum atau merinci atas ayat yang masih mutlak. Misalnya dalam ĥadīś diterangkan tentang bangkai ikan dan belalang yang halal dimakan sebagai pengecualian atas keumuman ayat al-Qur'ān yang mengharamkan segala macam bangkai. Ĥadīś tersebut berbunyi: "*uhillat lanā maitatani wa damāni. Faammā al-maitatani al-samak wa al-jarād. Faamā al-damani al-kabidu wa al-tihāl".* Artinya: "*Dihalalkan bagi kita dua macam bangkai dan dua macam darah. Dua macam bangkai tersebut adalah bangkai ikan dan belalang. Sedangkan dua macam darah adalah hati dan limpa".* Lihat*:* al-Imām Abu al-Husain al-Hanafi al-Sanadi*, Syarh Sunan ibn Mājah* (Beirut: Dār al-Jail, tt) juz II, h. 313. Lihat juga; *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, dalam bab al-muksirin min al-sahabah, ĥadīś nomor 5465.

[131]Yakni menetapkan hukum atas suatu persoalan yang belum ditetapkan dalam al-Qur'ān. Misalnya Nabi pernah melarang mengawini seorang wanita dan bibinya sekaligus dalam perkawinan. Ini sebagai aturan baru atas ayat al-Qur'ān yang belum menyebutkan aturan itu dalam ayat-ayat tentang perkawinan. Misalnya: "*Lā tajma'ū bain al-mar'ah wa 'ammatiha wa lā bain al-mar'ah wa khalatihā".* Artinya: "*Tidak boleh seseorang mengunpulkan (memadu) seorang wanita dengan saudara perempuan bapaknya sendiri, dan seorang wanita dengan saudara perempuan ibunya*" (Riwayat al-Bukhari, muslim dan al-Tirmizi). Lihat Muslim ibn al-Hajjāj, *op cit,* juz II, h. 549, dan *Şaĥīh al-Bukhāri*, bab al-nikah, nomor 2514, *Sunan al-Tirmizi,* bab al-nikah, nomor 4718.

Menurut Ahl al-Hadīś, yang menjadi rival Ahl al-Ra'yī dalam membangun fiqh Islam, Sunnah Nabi memiliki fungsi lebih luas. Al-Syāfi'ī (wafat 204 H) yang menjadi tokoh terpenting kelompok ini menyebutkan 5 (lima) fungsi penjelas dari al-Sunnah terhadap al-Qur'ān.[132] Lima fungsi tersebut ialah tafşīl, takhşīş[133], ta'yīn[134], tasyrī', dan bayān mansukh.[135]

Pandangan yang dikemukakan oleh golongan Ahl al-Ĥadīś di atas menunjukkan kuatnya dominasi al-ĥadīś atas al-Qur'ān, sehingga di kalangan penganut sikap ini muncul kaidah "al-Sunnah qāđiyah 'ala al-Qur'ān".[136] Teori seperti ini pula yang mendominasi dunia pemikiran Islam pada era klasik, tengah dan awal modern, namun memasuki era modern muncul kecenderungan sebaliknya. Tren seperti ini dapat terlihat dalam pemikiran Syaĥrūr dan al-Qarađāwi di bawah ini.

1. Muĥammad Syaĥrūr

Syaĥrūr berpendapat al-Sunnah merupakan dasar asasi dalam penetapan hukum Islam (tasyrī') bersama-sama dengan al-Qur'ān.[137] Dengan demikian, al-Sunnah telah memiliki peran dan fungsi strategis dalam pembentukan bangunan pemikiran Islam.

Sebelum menetapkan fungsi al-Sunnah ini, ia juga lebih dahulu mengkaji posisi yang dijalankan oleh Nabi Muĥammad SAW. Menurutnya, harus dibedakan antara posisi Muĥammad SAW sebagai Nabi dan posisinya sebagai rasul.[138] Sebagai seorang Nabi, maka Muĥammad menerima dan menyampaikan wahyu tentang nubuwah (kenabian), yaitu sejumlah pengetahuan yang diwahyukan

---

[132]Hasbi as-Siddiqi, *op cit*, h. 187.

[133]*Takhşīş* adalah menentukan sesuatu yang khusus sebagai pengecualian dari ayat-ayat al-Qur'ān yang masih umum ('ām).

[134]*Ta'yīn* ialah menentukan maksud yang diinginkan di antara dua pilihan.

[135]*Bayān mansūkh* adalah menjelaskan ayat-ayat al-Qur'ān yang telah dihapus ketentuan hukumnya dari sekian banyak ayat-ayat al-Qur'ān yang tampak saling bertentangan.

[136]Lihat kembali Musfir 'Ażam Allāh al-Damīni, *op cit.*

[137]Syaĥrūr, *op cit,* h. 473.

[138]Posisi seperti ini berangkat dari pemahaman atas beberapa ayat al-Qur'ān yang kadang-kadang dimulai dengan *Ya Ayyuha al-Nabiy* dan *Ya Ayyuha al-Rasūl.*

kepadanya sehingga dengan bekal itu menjadi bukti atas kenabiannya. Berbagai pengetahuan tersebut adalah tentang berita-berita ghaib, sejarah dan kisah masa lalu, alam semesta, teori kemanusiaan, dan lain-lain.[139]

Pengetahuan-pengetahuan nubuwah di atas terdapat dalam wahyu yang disebut al-Qur'ān. Ayat-ayatnya dinamakan sebagai ayat mutasyabihat. Ayat-ayat yang menyampaikan informasi tentang pengetahuan ini biasanya menggunakan redaksi panggilan Nabi, yaitu "Yā ayyuha al-nabī". Ajaran-ajaran atau pengetahuan yang dibawa oleh ayat-ayat seperti ini hanya berupa informasi atau ta'lim, dan bukan sebagai aturan kehidupan atau tasyri'.

Menghadapi aturan yang datang dari posisi Nabi seperti di atas, seseorang harus taat, patuh dan menerima semua apa yang dibawanya tanpa penentangan dan sikap berbeda sedikitpun dengan beliau. Jika ada penentangan atau perbedaan, maka sama artinya dengan mengkhianati beliau.[140]

Sedangkan dalam posisinya sebagai rasul, maka Muĥammad membawa risālah untuk menopang fungsi nubuwah, berupa tasyrī' atau hukum, ibadah dan moral. Dalam tasyrī' ini diatur berbagai hal yang berkaitan dengan ibadah, kewarisan, mu'amalah, hukum kekeluargaan, hal-hal yang diharamkan, dan lainnya yang terkait dengan kehidupan nyata. Dengan misi risālah inilah maka Nabi SAW memiliki banyak keistimewaannya.[141]

---

[139]Pengetahuan-pengetahuan ini terdapat dalam wahyu yang disebut al-Qur'ān. Ayat-ayatnya dinamakan sebagai ayat mutasyabihat. Ayat-ayat yang menyampaikan informasi tentang pengetahuan ini biasanya menggunakan redaksi panggilan Nabi, yaitu "*Yā ayyuha al-nabī*". Ajaran-ajaran atau pengetahuan yang dibawa oleh ayat-ayat seperti ini hanya berupa informasi atau *ta'lim*, dan bukan sebagai aturan kehidupan atau *tasyri*.

[140]Syaĥrūr, *op cit*, h. 39

[141]Syaĥrūr membandingkan risālah Muĥammad dengan risālah Mūsa dan Isā. Risālah kedua Nabi ini, menurutnya, terbatas dari segi waktu dan tempat sehingga bersifat temporer. Dengan sifat demikian, maka syari'at keduanya relatif untuk kelompok tertentu, yakni Bani Israil. Oleh karena itu, pula syari'atnya bersifat *'ainiyah* (harfiyyah dengan segala rincian pelaksanaannya). Seiring dengan perjalanan waktu, maka tasyrī' dari kedua Nabi tersebut tidak lagi kompatibel (*salih*), bahkan tidak mampu lagi menjawab persoalan kehidupan di masa berikutnya. Ajaran dalam Taurat dan Injil, sebagai kitab suci yang diturunkan

Aturan-aturan tasyrī’ atau hukum ini terkandung dalam wahyu yang disebut Umm al-Kitāb atau al-Kitāb ini. Ayat-ayatnya mengandung aturan ĥudūd yang dinamakan sebagai Ayat Muhkamat, dan biasanya menggunakan redaksi panggilan “Ya ayyuha al-Rasul” sebagai tanda tasyrī’.[142]

Berkaitan dengan posisi Rasul ini, maka fungsi Nabi Muĥammad Saw adalah mentransformasi ajaran yang mutlak (transenden) menjadi ajaran yang relatif atau nisbi dengan tetap dalam kerangka ĥudūd

تحويل المطلق الى نسبى والحركة ضمن الحدود

Artinya: *”mentransformasi sesuatu yang mutlak (transenden) menjadi sesuatu yang nisbi (relatif) dan bergerak dalam kerangka ĥudūd”.*

---

kepada keduanya, tidak lagi mampu mengatur alam dan manusia. Ajaran kedua kitab tersebut hanya dipelajari dan berlaku di biara-biara dan tidak mampu keluar menghadapi realitas kecuali sebatas aturan moral (*wasaya*). Sedangkan Muhamamad SAW baginya adalah seorang Nabi dan Rasul terakhir, maka syari’atnya harus selalu cocok dan kompatibel untuk segala waktu, tempat dan keadaan. Namun persoalan yang muncul adalah bahwa peradaban dan syari’at Islām saat ini tidak mampu menampilkan karakter yang istimewa tersebut, yang dapat menciptakan kemudahan serta mampu melindungi golongan non muslim sebelum melindungi umat Islām sendiri. Sebab, Muĥammad adalah seorang rasul untuk semua manusia, sehingga ia tampil sebagai *Rahmatan lil al-‘Alamin*, dan risālahnya cocok untuk setiap waktu dan tempat (*şālih li kull zamān wa makān*). Karena umat Islām melupakan keistimewaan karakter ini, maka tasyrī’ Islām menjadi tasyrī’ yang membeku dan menghalangi kita untuk memahami asas-asas syari’at Islām sebagaimana menghalangi diri kita sendiri dari pemahaman Sunnah Nabi yang sebenarnya. Pemahaman al-Sunnah yang diintrodusir oleh fuqaha’ selama ini adalah konsep yang salah, sebab pemahaman al-Sunnah yang benar harus terkait dan berdasar karakter istimewa ini. Dengan inilah maka akan dapat selalu dibuat konsep pemahaman Syari’at Islām dan Sunnah Nabi yang tetap kontemporer dan kompatibel serta menerima pembaruan terus-menerus. Dengan ini pula maka dapat diciptakan asas-asas baru terhadap proses tasyrī’ Islām. Lihat Syaĥrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur’ān ..., op cit* , h. 446.

[142]*Ibid*, h. 37.

Sesuatu yang relatif atau nisbi adalah aturan yang terkait dengan perkembangan keadaan, waktu dan tempat, di wilayah geografis Jazirah Arab abad ke-7 M. Nabi SAW muncul sebagai mufassir awal tetapi bukan yang terakhir.

Oleh karena itu, Syaĥrūr menegaskan bahwa mengikuti Sunnah Nabi tidak lain adalah mengikuti ijtihādnya dalam menerapkan ĥudūd Allāh dan tetap dalam kerangka tersebut, bukan mengikuti produk dan ungkapan harfiyah dari ucapan atau perbuatannya (‘ain al-fi’l ‘au al-qaul). Jika yang diteladani dari Rasul SAW adalah ijtihādnya, dan ijtihād atau Sunnah dimaksud terus-menerus dilakukan, maka berarti pintu ijtihād tidak pernah tertutup dan pintu ta`wīl tidak pernah berhenti.[143]

Oleh karena itu, pula, jika tasyrī’ yang ada di dalam al-Qur’ān adalah wahyu yang transenden, maka tasyrī’ hasil ijtihād Nabi SAW bersifat historis. Demikian pula setiap pemahaman atas Umm al-Kitāb tersebut serta upaya untuk merealisasikannya adalah warisan tradisi kemanusiaan. Termasuk dalam bagian tradisi ini adalah semua interaksi (tafā’ul) manusia yang pernah hidup dalam situasi tertentu di Jazirah ‘Arab abad ke-7 M. Berbagai tafā’ul ini hanya alternatif atau varian awal dalam Islam, bukan final dan bukan pula yang terakhir.[144]

Di sisi lain, oleh karena Sunnah Nabi berfungsi untuk menafsirkan dan menerapkan ĥudūd dalam Umm al-Kitāb, maka tidak akan dan tidak boleh terjadi pertentangan antara keduanya. Aturan-aturan dalam Sunnah Nabi tidak boleh melewati batasan-batasan yang terdapat di dalam ĥudūd. Dalam posisi seperti demikian, maka Sunnah Nabi berfungsi untuk melakukan pembatasan terhadap yang mutlak (taqyīd al-mutlaq) dan pemutlakan

---

[143]*Ibid*, h. 39. Kesalahan terbesar fiqih dan umat Islam, menurut Syaĥrūr, adalah karena tidak membolehkan ijtihād dalam nas. Padahal prinsip yang benar adalah boleh berijtihād atas nas yang masih menetapkan *ĥudūd* (*adna* atau *a’la*) dan ijtihād hanya terhenti di sisi *ĥudūd* yang ada dalam nass,[143] bukan berhenti tepat di atas naşş yang memuat *ĥudūd* atau yang mengandung kajian *ĥudūd*. *Ĥudūd* yang telah tertutup tersebut tidak boleh dilampaui, sebab pelakunya akan diazab dengan neraka Jahannam di akhirta kelak. Lihat: *Ibid*, h. 475.

[144]*Ibid*, h. 36.

atas yang dibatasi (itlāq al-muqayyad) dalam wilayah halal.

Dengan demikian, Syaĥrūr setuju dengan mayoritas ulama uşūl dan fuqahā' yang berpendapat bahwa Sunnah Nabi dapat membatasi aturan hukum dalam al-Qur'ān yang masih bersifat mutlak dan mengkhususkan suatu hukum yang masih umum serta memutlakkan lagi aturan yang telah dibatasi pada masa sebelumnya.

Walaupun demikian, namun ada perbedaan antara Syaĥrūr dan kebanyakan ulama selama ini dalam persoalan jenis hukum dan masa dari itlāq (pemutlakkan) dan takhsīs (pembatasan) tersebut. Jika mayoritas ulama mengatakan bahwa pembatasan dan pemutlakan tersebut terjadi dalam semua jenis hukum, baik halal atau haram, dan hasilnya dapat berlaku selamanya, maka Syaĥrūr justru berpendapat sebaliknya. Menurutnya, pembatasan dan pemutlakan hanya terjadi dalam wilayah halal dan tidak boleh menyentuh persoalan hukum haram. Demikian pula, menurutnya, pembatasan dan pemutlakan itu hanya berlaku sementara. Ia menolak konsep bahwa ketetapan Sunnah Nabi bersifat abadi untuk setiap waktu dan tempat, walaupun seandainya terdapat ratusan ĥadīś mutawātir dan sahīh yang menetapkannya.[145]

Menurutnya, pembatasan dan pengkhususan terjadi hanya terjadi dalam wilayah halal karena memang hanya dalam wilayah itu boleh dilakukan ijtihād, ijmā' atau qiyas, sementara wilayah haram tidak boleh disentuh oleh ijtihād atau dua hal lainnya. Oleh karena Sunnah Nabi adalah ijtihād maka pembatasan dan pengkhususan dari Sunnah Nabi hanya berlaku dalam wilayah halal tersebut.[146] Fungsi pembatasan dan pemutlakan kembali tersebut merupakan satu-satunya metode dalam mengaplikasikan kaidah fiqh yang mengatakan "taghayyur al-ahkām bi tagahyyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwāl".[147]

Oleh karena berfungsi sebagai penerapan al-Qur'ān, maka Sunnah Nabi tidak pernah menetapkan hukum secara tersendiri dan

---

[145]Syaĥrūr, *Nahw…, op cit,* h. 222-3.
[146]*Ibid*, h. 282.
[147]*Ibid.*

terpisah dari prinsip-prinsip hukum yang terdapat di dalam al-Qur'ān. Menurut Syaĥrūr, memang ada beberapa aturan dalam Sunnah Nabi yang tidak ada dalam al-Qur'ān,[148] namun semua hal itu pada hakikatnya telah ada dalam gagasan umum dan absolut dari berbagai ayat al-Qur'ān. Nabi SAW lewat berbagai Sunnahnya hanya mengaplikasikannya secara praktis dan realistis, bukan secara teoritis atau dalam bentuk pernyataan semata.

Atas dasar hal di atas maka Nabi SAW menurut Syahrur adalah penafsir al-Qur'ān yang pertama namun bukan yang terakhir. Dengan prinsip ini maka kebenaran dan orisinalitas Sunnah Nabi dinilai berdasar kesesuaiannya dengan ajaran al-Qur'ān.[149]

2. Pandangan al-Qarađāwi

Sebagaimana halnya Syaĥrūr, al-Qarađāwi menyatakan, untuk memahami fungsi al-Sunnah harus berangkat dari pemahaman yang benar tentang fungsi Nabi Muhamamad SAW. Menurutnya, fungsi utama dari Nabi SAW adalah menjelaskan isi kandungan al-Qur'ān, baik secara teoritis maupun teknis-praktis. Fungsi Nabi SAW tersebut selanjutnya terlihat atau terwujud dalam bentuk Sunnahnya.

Ada dua ayat al-Qur'ān yang dikemukakannya untuk memperkuat pandangan tersebut, yaitu Surat al-Baqarah ayat 129,[150] dan surat al-Nahl ayat 44.[151] Dua ayat di atas dengan jelas menunjukkan bahwa Nabi Muĥammad SAW bertugas untuk mengajarkan dan menjelaskan makna dan ajaran al-Qur'ān kepada manusia. [152]

Al-Qur'an menjadi dustūr (peraturan) yang memuat pokok-

---

[148]Misalnya tentang tata cara solat yang rinci, jumlah rakaat, zakat dengan berbagai nisabnya, dan haji dengan berbagai tata cara aturan maupun waktunya.

[149]Lihat: Syaĥrūr, *Nahw..., op cit,* h. 106.

[150]*Terjemahnya:*"…dan Dia mengajari kalian apa-apa yang kalian belum mengetahui"

[151]*Artinya:"…* dan Kami menurunkan kepadamu al-Qur'ān agar Engkau menjelaskan kepada manusia*".*

[152]Al-Qarađāwi, *al-Sunnah Maşdar ..., op cit,* h. 67. Lihat juga *Kaifa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1992) h. 23.

pokok (uşūl) dan kaidah-kaidah Islam, berupa aqīdah, ibādah, akhlāk, mu'āmalah dan adāb, sedangkan al-Sunnah adalah penjelasan teoritis serta penerapan praktis terhadap al-Qur'ān dalam semua bidang tersebut.[153] Karena berfungsi sebagai penjelas, maka al-Sunnah berada dalam posisi kedua setelah al-Qur'ān dalam tata urutan sumber ajaran Islam.

Sejalan dengan pandangan mayoritas muhaddisīn dan fuqaha', ia merinci fungsi khusus dari al-Sunnah kepada tiga macam, yaitu:

1) Memperkuat ajaran-ajaran yang dibawa oleh al-Qur'ān;
2) Menjelaskan ajaran-ajaran al-Qur'ān dengan cara merinci petunjuk yang masih mujmal, atau mentakhşīş ayat yang masih 'am, atau men-taqyīd ayat yang masih muţlak.
3) Menetapkan hukum yang tidak disebut di dalam al-Qur'ān.[154]

Dengan tiga kategori di atas, berarti al-Qarađāwi mengakui fungsi Sunnah Nabi tidak semata menerapkan dan menjelaskan al-Qur'ān, tetapi juga menetapkan hukum atas persoalan yang belum diatur di dalam al-Qur'ān. Dengan fungsi ketiga ini, maka peran Nabi SAW adalah independen dan mandiri. Walaupun demikian ia tidak keluar dari fungsi pokoknya sebagai seorang yang diberi mandat untuk menjadi penafsir utama dan pertama atas al-Qur'ān.

Dalam hal ini, al-Qarađāwi ingin menegaskan tidak ada pertentangan yang prinsipil antara fungsi utama dari Nabi SAW sebagai seorang Rasul dan kredibilitas al-Qur'ān sebagai kitab suci

---

[153] *Ibid*, h. 26-7.

[154] Misalnya bagi perempuan yang haid wajib mengqađa' puasa, bagi laki-laki haram mengawini seorang perempuan dan bibinya sekaligus, pemberian hak waris kepada nenek perempuan dan ahli waris asabah, hukum kebolehan melakukan transaksi syuf'ah, haram menikah dengan saudara susuan, haram memakai perhiasan emas bagi laki-laki, tidak boleh menggunakan bejana yang terbuat dari emas, haram memakan keledai kampung, hewan bercakar dan taring, larangan menjadikan kuburan sebagai masjid, laknat atas laki-laki atau perempuan yang menyambung rambutnya dengan rambut palsu, dan berbagai persoalan lain yang terkait dengan mu'amalah atau ibadah. Berbagai aturan tersebut sama sekali tidak bertentangan dengan aturan al-Qur'ān, melainkan sebagai penetapan syari'at yang bersifat permulaan (mubtadi') dari Nabi, yang wajib ditaati dan tidak boleh ditentang.Lihat: *Ibid*, h. 46.

yang telah sempurna. Oleh karena itu, fungsi Rasul yang mandiri dalam menetapkan hukum tetap harus dihormati dan ditaati.

Ketaatan atas perintah Rasul SAW dalam fungsi ketiga di atas, menurut al-Qarađāwi, tidak berarti melanggar atau melampaui al-Qur'ān, bahkan sebaliknya sebagai bentuk ketaatan dan junjungan atas perintah Allāh SWT yang memerintahkan agar taat kepada Rasul SAW.[155]

Demikianlah pokok-pokok pikiran al-Qarađāwi tentang fungsi Nabi Muĥammad SAW lewat Sunnahnya. Intinya tidak banyak jauh berbeda dengan pandangan mayoritas ulama tradisional klasik, khususnya ahl al-hadīs, bahwa Nabi Muĥammad bertugas sebagai penafsir al-Qur'ān dan karena itu Sunnahnya berfungsi untuk menjelaskan maksud-maksud al-Qur'ān. Penjelasan tersebut dapat berupa penegasan atas aturan yang telah ada (ta'kīd), memberikan perincian (tafā'ul), pembatasan (taqyīd) dan pengecualian (takhşīs). Beliau juga dapat berperan secara mandiri dalam menetapkan aturan yang belum ada dalam al-Qur'ān (tasyrī'). Fungsi ini biasa dinamakan sebagai fungsi tasyrī'.

Ada perbedaan antara al-Qarađāwi dan kebanyakan ulama. Jika ulama tradisional ingin menunjukkan dengan konsep tersebut bahwa al-Qur'ān hanya "dapat berfungsi" dengan bantuan al-Sunnah, maka al-Qarađāwi menegaskan bahwa al-Sunnah harus dipahami dalam kerangka dan prinsip umum al-Qur'ān. Dengan istilah lain Sunnah Nabi harus dipahami dalam "cahaya" (đau') dan spirit (rūh) al-Qur'ān.

Al-Qarađāwi belum menjelaskan secara tegas status fungsi Nabi SAW sebagai penetap hukum yang mandiri, apakah dalam rangka berijtihād atau mendapat wahyu. Ia tampaknya tetap memandang hal itu sebagai ijtihād, sebab jika dikatakan sebagai petunjuk wahyu maka berarti ia tidak lagi sebagai penetap hukum yang mandiri.

---

[155]*Ibid,* h. 46.

3. Analisis Perbandingan

Demikianlah pokok-pokok pemikiran Syaĥrūr dan al-Qarađāwi tentang fungsi Nabi SAW dan fungsi Sunnahnya. Di sini al-Qarađāwi bertemu dengan pandangan Syaĥrūr bahwa Rasul memiliki fungsi pokok sebagai penafsir al-Qur'ān dan bahwa beliau juga boleh berijtihād menetapkan hukum yang tidak ada aturannya di dalam al-Qur'ān (atau menurut Syaĥrūr, tidak ada ĥudūd-nya dalam Qur'an).

Ada perbedaan di antara keduanya dalam melihat status peran Nabi SAW ketika menetapkan hukum yang tidak ada dalam al-Qur'ān. Bagi al-Qarađāwi, dalam situasi itu Nabi tidak hanya sebagai penafsir al-Qur'ān. Beliau juga memiliki status independen atau mandiri dalam menetapkan hukum. Syaĥrūr sebaliknya berpendapat peran Nabi tidak mandiri dan bebas. Beliau hanya tampil sebagai pihak yang mengaplikasikan berbagai aturan yang umum yang ada dalam al-Qur'ān.

Syaĥrūr lebih mendekati konsep pandangan al-Syāţibī dari abad tengah yang berpendapat bahwa al-Qur'ān adalah sumber (aşl) yang menjadi ruh dan spirit, sementara al-Sunnah adalah cabang (far') yang menjabarkannya secara lebih detil dan ril.[156]

Masih ada perbedaan lain antara keduanya. Jika Syaĥrūr menetapkan semua ijtihād Nabi hanya sebagai ĥudūd kondisional yang temporer (ĥudūd 'urfiyah marĥaliah), maka tidak mengikat dan tentu tidak lagi otoritatif, maka al-Qarađāwi menegaskan bahwa hasil ijtihād Rasul yang tegas dan jelas, baik petunjuk maupun sumbernya, harus diikuti dan menjadi sumber hukum yang otoritatif dan yang mengikat.

Persamaan kedua tokoh di atas juga adalah dalam menentukan fungsi Sunnah Nabi. Dalam pandangan Syaĥrūr, fungsi Sunnah Nabi tersebut terbatas, yaitu untuk menerapkan dan menjabarkan hukum-hukum ĥudūd yang terdapat di dalam Umm al-Kitāb. Ketika tidak ada hudūd-nya maka Nabi berijtihād dalam membuat ĥudūd sementara. Sedangkan bagi al-Qarađāwi, Sunnah

---

[156]Lihat: Abu Isĥāk al-Syāţibī, *op cit*, juz II, h. 5.

Nabi berfungsi untuk mengoperasionalkan petunjuk dan agama Allāh dalam segala aspek kehidupan. Apa yang dimaksud oleh al-Qarađāwi sebagai petunjuk dan agama Allāh ini sangat umum, termasuk di antaranya aturan-aturan tertulis yang terdapat di dalam teks wahyu Ketuhanan, yaitu al-Qur'ān.

Al-Qarađāwi maupun Syaȟrūr mengakui adanya prinsip kesejalanan antara Sunnah Nabi dengan aturan dalam al-Qur'ān. Sunnah Nabi, bagi keduanya, berfungsi untuk menjelaskan maksud dan prinsip umum dalam al-Qur'ān. Menurut Syaȟrūr, prinsip yang umum, mutlak dan transenden tersebut terdapat di dalam ayat-ayat ȟudūd, sedangkan menurut al-Qarađāwi terdapat di dalam ayat-ayat yang masih žanni. Dari prinsip umum inilah lalu Nabi SAW berijtihād untuk menafsirkan dan menerapkannya ke dalam bentuk Sunnah Nabi.

Pandangan Syaȟrūr bahwa bidang nubuwah, seperti ghaib dan sejarah masa lalu, di luar bidang ijtihād adalah sejalan dengan pandangan al-Qarađāwi. Namun untuk ruang lingkup risālah, seperti aturan ibadah dan hukum, terjadi sedikit perbedaan di samping persamaan tertentu.

Persamaan antara keduanya dalam persoalan di atas ialah sama-sama mengakui ada bidang tasyrī' atau risālah yang telah tetap sebagai aturan wahyu, yang abadi dan tidak boleh diijtihādi. Syaȟrūr menyebut aturan itu sebagai ȟudūd dan al-Qarađāwi mengatakannya sebagai aturan-aturan qaţ'ī. Perbedaannya adalah jika al-Qarađāwi mengatakan semua aturan yang qaţ'ī telah tetap, tidak boleh diijtihādi ulang dan harus dilaksanakan secara apa adanya dalam semua waktu dan tempat, maka Syaȟrūr mengatakan bahwa yang tetap dan pasti dari ȟudūd hanyalah batas maksimal atau minimalnya, sedangkan penerapan di antara batas-batas tersebut adalah dinamis dan selalu menerima perubahan tergantung dengan perkembangan keadaan dan kebiasaan.

Di lain pihak, jika Syaĥrūr berpendapat semua aturan ibadah berasal dari wahyu, bersifat tetap dan tidak ada otoritas ijtihād, maka al-Qarađāwi mengatakan ada sebagian persoalan rinci dalam ibadah yang masih bersifat žanni serta perlu diperjelas dan karena itu menerima peluang untuk dilakukan ijtihād.

BAB IV
OTORITAS SUNNAH NABI DI ERA MODEREN

Maksud otoritas dalam bahasan ini adalah wewenang Sunnah Nabi untuk mengatur dan menentukan perilaku umat Islam, yang sifanya mengikat dan harus ditaati oleh setiap muslim. Berikut ini diulas pandangan Syaȟrūr dan al-Qarađāwi tentang lingkup otoritas dari Sunnah Nabi tersebut.

A. Muȟammad Syaȟrūr

Syaȟrūr membuat dua kategori Sunnah Nabi, yaitu *Sunnah Nubuwah* dan *Sunnah Risālah.* Ia mengaitkan dua kategori tersebut dengan posisi Nabi SAW. Menurutnya, semua Sunnah yang berkaitan dengan pengaturan kehidupan praktis sehari-hari, berupa ibadah, akhlak dan tasyri' (hukum-hukum), dinamakan sebagai *Sunnah al-Risālah.* Sedangkan Sunnah yang memuat informasi tentang ilmu pengetahuan, berita ghaib (eskatologi), dan sebagainya, disebut *Sunnah al-Nubuwah*.[157]

[157]Syaȟrūr, *Al-Kitāb ...*, *op cit*, h. 549 dan 571. Kategorisasi Syaȟrūr tentang al-Sunnah ini tampaknya merupakan "perpanjangan" dari kategorisasi wahyu kepada Nabi, sebagaimana telah dirumuskan olehnya. Jika wahyu yang disampaikan kepadanya dua macam, yaitu *wahyu nubuwah* dan *wahyu risālah*, maka al-Sunnah yang menjadi penafsiran dan penerapan dari wahyu tentu juga dua macam, yaitu *Sunnah al-nubuwah* dan *Sunnah al-risālah.* Implikasinya, jika wahyu yang harus diterapkan dan dilaksanakan dalam aturan kehidupan sehari-hari adalah *wahyu al-risālah,* maka al-Sunnah yang mengikat dan otoritatif harus diamalkan juga harus *Sunnah al-risālah*. Demikian pula seterusnya dengan *wahyu al-nubuwah* dan *Sunnah al-nubuwah.*

Ketegori posisi Nabi ketika membuat Sunnahnya juga beragam, ada yang dilakukan ketika beliau dalam posisi sebagai orang biasa (*rajul*), atau sebagai Nabi, dan ada pula sebagai seorang rasul.[158] Kategori posisi Nabi ini menurut Syaĥrūr bersumber dari pemahaman atas surat al-Ahżāb ayat 40 yang berbunyi:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ

Artinya: "*Muĥammad itu bukan bapak dari salah seorang kalian, tetapi adalah Rasul Allāh dan penutup para Nabi*".

Ayat tersebut menggambarkan tiga dimensi yang terdapat pada diri Nabi SAW, yaitu sebagai manusia biasa (ayat di atas menyebutnya sebagai "bapak salah seorang kalian"), sebagai rasul, dan sebagai Nabi penutup.

Sunnah al-risālah muncul dari posisi Nabi sebagai seorang rasul yang wajib ditaati, namun ketaatan atau otoritas Sunnah jenis ini ada yang berlaku general universal dan ada yang berlaku lokal temporal.

Menurut Syaĥrūr, dimensi risālah yang dibawa oleh Nabi SAW ada tiga, yaitu (1) *sya'āir* atau ritual ibadah seperti şalat, żakat, puasa dan haji; (2) *akhlak*; (3) *tasyrī'* atau perundang-undangan. Aturan yang berkaitan dengan nomor 1 dan 2 bersifat tetap, sedangkan yang ketiga bersifat dinamis atau relatif.

Aturan tentang ritual ibadah dengan aneka tata caranya hanya berdasarkan petunjuk rasul. Pembaruan atau penambahan maupun

---

[158]Sunnah yang dilakukan oleh Nabi SAW dalam posisinya sebagai manusia biasa adalah perilaku dan ucapan beliau yang biasa sehari-hari yang tidak mengikat bagi siapa pun. Sunnah ini misalnya tentang hubungan suami istri dan kekeluargaan, persoalan cara makan, minum, berpakaian, urusan ketika pergi, pulang, atau sedih dan gembira. Sunnah yang dilakukan oleh Nabi SAW dalam posisinya sebagai Nabi menjadi *Sunnah nubuwah*, dan yang dilakukan dalam posisinya sebagai rasul menjadi *Sunnah risālah*.. Lihat: Syaĥrūr, *Dirāsat…, op cit,* h. 155.

ijtihād dalam wilayah ritual tidak boleh dilakukan, dinilai sesat, bid'ah dan karena itu ditolak.[159]

Akhlak adalah norma kermasyarakatan (*manžūmah al-qiyam*) dan teladan utama (*al-muśul al-'ulyā).* Dalam wilayah ini juga tidak ada peluang ijtihād. Oleh karena itu, maka sikap berdusta, menipu, mengadu domba dan kemunafikan misalnya, akan terus-menerus dibenci secara etika dan dilarang menurut syara'. Adapun persoalan tasyrī' atau perundang-undangan merupakan wilayah ijtihād sekaligus menjadi bentuk risālah penutup yang istimewa dari Nabi SAW.[160]

Sunnah al-Nubuwah muncul dari posisi Muhamamad sebagai seorang Nabi. Dalam posisi ini, ketaatan atas segala perbuatan dan ucapannya tidak harus diterapkan sebagai aturan yang mengikat kepada semua umat manusia. Sebagai seorang Nabi, ia memperoleh bekal *nubuwah* berupa ilmu-ilmu pengetahuan. Dengan itu ia dapat mengetahui berbagai perjalanan sejarah dan dinamika manusia serta mengembangkan peradaban, yang selalu dinamis dan berubah.[161]

---

[159]Syaĥrūr mengutip sebuah teks *ĥadīś* "*man ahdasa fī amrinā hāzā mā laisa minhu fahuwa raddun*" artinya barang siapa membuat-buat sesuatu yang baru dalam urusan kita ini (ibadah) maka ia tertolak. Lihat dalam karyanya: *Nahw ... , op cit¸* h. 194.

[160]Syaĥrūr membedakan antara risālah dan syarī'ah yang dibawa oleh Nabi SAW dengan para Nabi sebelumnya, seperti Musa AS. Menurutnya, syari'ah yang dibawa oleh para Nabi sebelumnya bersifat *ĥaddiyah* atau aturan-aturan yang telah tetap dan baku. Mereka tidak diperkenankan melakukan ijtihād di dalamnya karena hanya bertugas untuk mengaplikasikannya. Sedangkan aturan hukum yang dibawa oleh Nabi SAW bersifat *ĥudūdiyah* dengan batas-batasan tertentu yang pelaksanaannya bersifat fleksibel. Oleh karena syarī'ah yang dibawanya berlaku abadi sampai hari kiamat maka pelaksanaannya harus fleksibel agar tetap menampilkan prinsip Islam yang *şālih li kulli zamān wa makān.* Oleh karena itu, pula maka kepada Nabi SAW diperkenan melakukan itjtihad untuk menerapkannya. Ijtihād tersebut juga harus diikuti oleh para umatnya dalam rangka *uswah ĥasanah* serta mengikuti Sunnahnya. Lihat: Syaĥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān ..., op cxit,* h. 492.

[161]Hal ini sesuai dengan dengan prinsip pokok kenabiannya yang terkristal dalam prinsip *tauhid*, yakni segala sesuatu selalu berubah kecuali Allāh (*kull syai' mutaghayyir illa Allāh*), segala sesuatu adalah relatif kecuali Allāh (*kull syai' nisbī illa Allāh*), dan segala sesuatu akan musnah kecuali Allāh (*kull syai' hālik illa Allāh*). Oleh karena itu, jika beliau membatasi struktur dan bentuk negara, maka tindakannya itu justru akan bertentangan dengan prinsip-prinsip *nubuwah*-nya

1. Sunnah lokal temporal atau *Sunnah risālah munfaşilah*

Suatu Sunnah dinyatakan berlaku lokal dan temporal jika hanya wajib ditaati pada waktu Nabi SAW masih hidup dan berlaku di Jazirah Arab abad ke-7 M. Dengan wafatnya beliau, maka kewajiban untuk mentaati dan melaksanakannya juga ikut berakhir. Ketaatan yang otoritatif terhadap al-Sunnah jenis ini dinamakan sebagai ketaatan yang terputus (*ţā'ah munfaşilah),*[162] dan Sunnah ini dapat pula dinamakan sebagai *Sunnah Risālah Munfaşilah.*

Dalam Sunnah ini, ketaatan terhadap Rasul terpisah dari ketaatan kepada Allāh. Oleh karena statemen dan perintah yang terkandung di dalam Sunnah hanya berasal dari beliau, maka ketaatan dalam melaksanakan perintah dimaksud juga hanya ditujukan kepadanya. Kepatuhan ini pun dilakukan ketika Rasul masih hidup dan tidak lagi harus dilakukan ketika beliau telah wafat dan pada masa-masa sesudahnya.[163]

Ketaatan atas Nabi yang bersifat parsial dan temporal ini, menurut Syaĥrūr, bersumber dari dua ayat berikut ini:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

Artinya: "*Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allāh, dan taatlah kepada Rasūl dan kepada Ulil Amri dari kamu ..."* (Q.S. al-Nisā': 58)

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا

Artinya: "*Dan taatlah kalian kepada Allāh dan taatlah kepada Rasūl dan takutlah .."*(Q.S. al-Māidah: 92)

---

sendiri, yang meyakini bahwa segala hal selain Allāh akan senantiasa mengalami perubahan, dinamika dan historis. Lihat: *Ibid*.

[162]Syaĥrūr, *Al-Kitāb.., op cit,* h. 550.

[163]*Ibid,* h. 552.

Sunnah jenis ini muncul dalam situasi tertentu di mana Nabi SAW perlu memberikan keputusan yang jelas terhadap suatu persoalan, sementara persoalan itu sendiri tidak diatur atau tidak ada *ĥudūd*-nya di dalam al-Qur'ān. Dalam keadaan demikian, maka Nabi lalu berupaya keras untuk membuat *ĥudūd* sendiri yang tentu saja bersifat temporer.[164]

Oleh karena suatu perintah yang diberikan oleh Rasul SAW merupakan hal yang tidak ada kaitannya secara langsung dengan *ĥudūd* di dalam al-Qur'ān, maka perintah tersebut hanya berasal dari kreasi atau ijtihād Nabi SAW. Kepatuhan atas perintah itu pun juga hanya ditujukan kepada beliau, dan bukan langsung kepada Allāh SWT. Oleh karena sangat terkait erat dengan ijtihād pribadi Nabi, yang sifatnya telah diwarnai berbagai faktor historisitas yang subyektif dan relatif, bukan lagi didasari wahyu yang obyektif dan transendental, maka otoritas dari Sunnah itu pun juga telah turun ke tingkat yang personal, aksidental, dan temporal.

Segala sesuatu yang dinyatakan Nabi yang tidak disebut di dalam al-Qur'ān, baik berupa larangan atau kebolehan, maka hal itu adalah hukum-hukum yang bersifat *ĥudūd marĥaliyyah* (*ĥudūd* temporal), yang tidak ada hubungannya dengan *ĥudūd* di dalam al-Qur'ān.[165]

Syaĥrūr memberikan banyak contoh tentang larangan Nabi SAW yang termasuk dalam kategori Sunnah ini, misalnya larangan melukis atau menggambar benda bernyawa, bermain musik, menyanyi, memakai benda terbuat dari emas, atau mengangkat perempuan dalam posisi-posisi publik kenegaraan.

Larangan melukis atau menggambar benda bernyawa yang pernah dikeluarkan Nabi SAW, jika benar-benar sahih, menurut

---

[164]Ketaatan yang parsial dan temporal ini, menurut Syaĥrūr, bersumber dari ayat al-Qur'ān yang memisahkan antara ketaatan kepada Allāh SWT dan ketaatan kepada Rasul SAW pada ayat 59 surat al-Nisa': "*Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allāh, dan taatlah kepada Rasul dan kepada Ulil Amri dari kamu …*" dan dalam al-Maidah ayat 92: "*Dan taatlah kalian kepada Allāh dan taatlah kepada Rasul dan takutlah ..*".

[165]*Ibid*.

Syaĥrūr haruslah dipahami hanya berlaku untuk konteks di masanya. Pada saat itu bangsa Arab masih hidup dalam suasana jāhiliyah. Jadi, larangan dimaksud hanya sebatas langkah temporer yang terbatas. Dalam al-Qur'ān sendiri tidak ada aturan eksplisit yang melarangnya dan tidak ada pula penjelasan tentang batas-batas akhirnya, baik maksimal atau minimal. Aturan yang ada, hanya berupa pernyataan dengan batas-batas yang umum pula. Misalnya dalam al-Qur'ān surat al-Hajj ayat 30 dinyatakan:

فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنْ الْأَوْثَانِ

Artinya: "*Jauhilah oleh kalian yang buruk dari berhala*"

Ayat tersebut tidak berbunyi اجتنبوا الاوثان Ini berarti yang dilarang adalah yang berdampak buruk, sedangkan mendekati yang baik-baik tidak dilarang, jika memang ada.[166] Berbagai ketentuan dari Rasul seperti ini harus dilihat dari perspektif modern dan dari aspek substansial yang mendasar dan mendalam. Oleh karena itu, jangan terjebak pada bentuk formal (*syakl*) nya. Lebih dari itu, jika di dalamnya ada yang masih bermanfaat dalam kehidupan modern saat ini maka dapat diambil, namun jika tidak ada manfaat lagi maka tidak mengapa untuk ditinggalkan.[167]

Berbagai ĥadīś di atas, menurut Syaĥrūr, tidak terkait dengan *Hudūd Allāh.* Oleh karena itu, ia hanya sebagai syari'at manusiawi. Dalam hal ini, ia mengatakan bahwa semua syari'at manusiawi atau syari'at selain Tuhan akan selalu membawa karakter darurat temporal dan selali diistilahkan untuk diri manusia itu sendiri.[168]

Syaĥrūr menegaskan bahwa Sunnah Nabi bentuk temporer (*munfaşilah*) yang tertuang di dalam teks ĥadīś harus dipahami dan diambil menurut substansi (*al-mađmūn*) ajarannya dan bukan pada makna teks secara literal (*harfiyyah al-naşş*) atau pada bentuk (*syakl*)

---

[166]*Ibid*, h. 553.
[167]*Ibid*, h. 552.
[168]*Ibid*.

formalnya. Untuk itu harus dibedakan antara bentuk atau cara yang selalu berubah-ubah dan berganti-ganti dengan substansi dan esensi yang tetap dan permanen.

Suatu al-Sunnah selain itu harus dilihat dari konteks masa lalunya, juga harus dilihat pula konteks masa sekarang ini. Dari langkah itu maka dapat dibuat suatu pola pemahaman atas Sunnah yang relevan dengan pemahaman konteks modern dan kontemporer.[169] Dengan itu adalah suatu kekeliruan yang sangat jelas jika Sunnah Nabi yang muncul pada abad ke-7 M langsung dibawa-bawa untuk diamalkan secara praktis dalam dunia modern abad ke-20 M.[170]

Dalam konteks bahasan ini, Syaĥrūr mengajukan beberapa contoh pemahaman yang modern atas suatu Sunnah Nabi pada era klasik.

1) Sunnah Nabi tentang tradisi *bersiwāk*

Nabi Muĥammad SAW menggunakan siwak yang terbuat dari pohon kayu bernama *Arak* yang ada di Jazirah Arab untuk membersihkan gigi dan mulutnya. Pemahaman yang modern atas Sunnah Nabi tersebut ialah bahwa "Sunnah Nabi mendorong umat Islam agar selalu berupaya membersihkan gigi dan mulut dengan berbagai alat. Sunnah ini intinya mengajarkan kita agar menjaga kesehatan".[171]

2) Sunnah Nabi tentang janggut dan pakaian

Nabi Muĥammad SAW telah memakai pakaian tradisi Arab dan memanjangkan janggut yang juga menjadi tradisi saat itu. Inti dari Sunnah ini ialah "mengajarkan kepada umat Islam rasa nasionalisme (*qaumiyah*) dan setiap muslim boleh memakai pakaian kaumnya (bangsanya) tanpa perlu merasa sungkan".[172]

---

[169] *Ibid*, h. 570.
[170] *Ibid*, h. 567.
[171] *Ibid*, h. 570.
[172] *Ibid*.

3) Sunnah Nabi tentang makan kurma dan minum susu

Hasil pertanian yang banyak dihasilkan pada masa Nabi SAW abad ke-7 M di Jazirah Arab adalah kurma dan susu hasil perahan dari hewan ternak berupa kambing dan onta. Dalam stuasi demikian maka Nabi SAW selalu minum susu dan makan buah kurma serta mengajak para sahabatnya untuk melakukan hal serupa. Dalam koteks pemaknaan yang modern dan kontemporer, Sunnah Nabi ini mengajarkan "hendaklah umat Islam makan dari produk negerinya sendiri". Bubstansi al-Sunnah itu tidak lain mengajak agar mencintai tanah air dan berperilaku sesuai dengan kebiasaan bangsanya. Sedangkan buah kurma dan susu itu sendiri hanya sebagai bentuk (*form* atau *syakl*) dari substansi dimaksud.[173]

4) Sunnah Nabi tentang waktu mulai puasa dan berbuka

Pada masa Nabi SAW belum ditemukan alternatif sarana untuk menentukan awal dan akhir bulan kecuali dengan menggunakan penglihatan mata telanjang. Jika telah ditemukan alat lain maka kita boleh menggunakan alat yang baru tersebut.[174] Artinya pemakaian mata biasa hanya merupakan salah bentuk cara dalam penentuan awal dan akhir bulan, sedangkan substansinya adalah mengajarkan umat Islam agar dapat menetapkan waktu secara tepat dengan berbagai cara dan alat. Dengan demikian, apa yang digunakan pada abad ke-7 M di Jazirah Arab hanya merupakan cara untuk periode tertentu dan tetap terbuka untuk disempurnakan dan diganti dengan cara lain yang lebih akurat dan tepat.

Kontekstualisasi dan substansialisasi inilah yang digunakan oleh Syaĥrūr dalam memahami Sunnah Nabi yang tidak terkait dengan tasyrī' yang tidak termasuk kategori *ĥudūd*.

2. Sunnah general universal atau *Sunnah risālah muttasilah*

Dalam *Sunnah muttasilah* ini, aturan-aturan yang dibuat oleh Nabi SAW merupakan bagian dari aturan yang telah ditetapkan oleh

---

[173]*Ibid*, h. 571.
[174]*Ibid.*

Allāh SWT. Artinya, ketaatan kepada beliau tidak dapat dipisahkan dari ketaatan kepada Allāh SWT dan telah pula mendapatkan legitimasi dari-Nya. Dengan demikian, *Sunnah muttasilah* merupakan penjabaran atau pengembangan dari hukum yang telah diwahyukan sebelumnya. Otoritas Rasul SAW dalam membuat Sunnah ini dapat terjadi setelah mendapat legitimasi dari Allāh SWT lewat ayat-ayat al-Qur'ān. Sunnah Nabi yang otoritatif pada setiap waktu dan tempat ini terdapat dalam masalah ibadah dan *ĥudūd*.[175]

Sunnah ini wajib ditaati secara berkesinambungan (*ţā'ah muttasilah*) dan dilaksanakan secara terus-menerus, baik ketika hidup Nabi SAW maupun setelah wafatnya. Dengan demikian, ketaatan terhadap *Sunnah* jenis ini merupakan ketaatan yang kontinyu (*ţā'ah muttasilah*).[176] Ketaatan pada Rasul SAW yang terus-menerus ini mendapat legitimasi dan perintah langsung dari Allāh SWT dalam al-Qur'ān.[177] Sunnah Nabi yang otoritatif pada setiap waktu dan tempat ini terdapat dalam masalah ibadah dan *ĥudūd*.[178]

Oleh karena *Sunnah Risālah Muttaşşilah* merupakan penjelasan dan pengembangan Nabi SAW terhadap *ĥudūd* yang ada di dalam *Umm al-Kitāb,* baik tentang ibadah maupun tasyrī', sementara hukum dalam al-Qur'ān memiliki batasan atau *ĥudūd* tertentu, maka bentuk ketetapan Rasul juga berupa *ĥudūd* tertentu, yaitu sebagai *ĥadd a'lā* atau sebatas *ĥadd adnā,* atau mengambil *ĥadd* persis tepat di atas *ĥudūd yang* telah ada di dalam al-Qur'ān. Semua alternatif ini dipilih oleh Nabi sesuai dengan perkembangan sistem sosial yang dominan dalam masyarakat Arab ketika itu.[179]

Kategori Sunnah seperti di atas, menjadi *Muttaşilah* dan *Munfaşilah*, tentu membawa implikasi hukum yang berbeda-beda karena perbedaan dalam otoritasnya.

---

[175]Syaĥrūr, *Dirāsat ... , op cit,* h. 157.

[176]*Ibid*.

[177]Misalnya ayat yang menyatakan "*Yā ayyuha al-lazīna āmanū atī'ū Allāh wa al-rasūl*..." dan ayat " *wa mā ātākum al-rasūl fakhuzūh wa mā nahākum 'anhu fantahū*...".

[178]Syaĥrūr, *Dirāsat ... , op ct, t* h. 157.

[179]*Ibid*, h. 154 dan *Nahw…, op cit,* h. 230.

Karena ketaatan terhadap *Sunnah Risālah Muttaşşilah* tetap harus dalam kerangka *ĥudūd,* maka konsekuensinya kita memiliki ruang gerak yang fleksibel dalam menerapkan Sunnah jenis ini. Jika Sunnah tersebut memuat *ĥadd adnā,* misalnya, maka kita bebas mengembangkan dan melaksanakannya sepanjang tidak melewati batas terendah tersebut. Sebaliknya, jika al-Sunnah dimaksud mengandung aturan *ĥadd a'lā,* misalnya, maka kita terikat mentaatinya pula, dengan tetap ada fleksibilitas yang sama untuk menerapkan dan mengimplementasikannya secara lebih ringan dari ketentuan maksimal yang terdapat di dalam al-Sunnah dimaksud.

Dengan demikian, makna otoritas *Sunnah Risālah muttasilah* adalah ketaatan dan keterikatan terus-menerus untuk melaksanakan Sunnah Nabi, yang sifatnya tidak kaku dan harfiyah, melainkan ada ruang gerak yang fleksibel (*ĥanīf)* lama masih berada dalam batasan yang tetap (*mustaqīm*) berupa aturan minimal atau maksimal. Konsekuensinya, suatu aturan hukum yang dibuat oleh umat Islam akan tetap dianggap mentaati dan mengikuti al-Sunnah, selama aturan tersebut masih berada dalam batasan antara maksimal dan minimal dari al-Sunnah dimaksud, walaupun secara harfiyah aturan tersebut mungkin tidak sesuai dengan bunyi naşş al-Sunnah itu sendiri.

Implikasi lebih jauh dapat ditarik dari konsep *Sunnah Muttaşşilah* yang otoritatif namun selalu fleksibel di dalam penerapannya. Implikasi dimaksud ialah bahwa penjelasan yang diberikan oleh Nabi SAW dapat berbeda dari aturan harfiyah dalam al-Qur'ān, baik dengan lebih berat atau lebih ringan, dan itu bukan suatu pertentangan antara Sunnah Nabi dengan al-Qur'ān. Penjelasan dari Nabi tersebut dapat berupa penjabaran atas aturan minimal yang ada di dalam al-Qur'ān. Misalnya aturan tentang perempuan-perempuan yang haram dinikahi dalam al-Qur'ān baru merupakan batasan minimal, sehingga masih berpeluang untuk diperluas. Dalam kerangka ini maka Nabi SAW menambah larangan dimaksud dengan sabdanya:

لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا [180]

Artinya: *"Janganlah seorang perempuan dimadu dalam satu perkawinan dengan bibinya (dari pihak ayah) dan jangan pula dimadu dengan bibinya (dari pihak ibu)"*

Dalam kasus seperti diungkapkan oleh ĥadīś ini, menurutnya, sebenarnya Nabi SAW telah memberikan contoh kepada kita suatu perspektif berupa kebolehan menambah atas aturan yang telah ada. Beliau memberikan sebuah pemikiran dengan berlandaskan atas bukti-bukti ilmiah, tanpa harus takut akan jatuh ke dalam larangan yang diharamkan.[181]

Lebih dari itu, pemahaman yang benar tentang fungsi Sunnah Nabi sebagai penerapan *ĥudūd* dalam *Umm al-Kitāb* tentu akan melahirkan sikap dinamis dan toleran, karena menampung banyak pilihan hukum. Di sini tepat ungkapan yang mengatakan *"ikhtilāfu ummatī raĥmah*". Hal ini disebabkan karena umat Islam di berbagai tempat dan waktu diberi kebebasan untuk saling berbeda namun tetap dalam kerangka bingkai *ĥudūd* Allāh SWT. Mereka juga dapat saling berbeda dalam membuat *ĥudūd* yang manusiawi, sesuai dengan situasi dan kondisi. Inilah makna "*raĥmat*" dan yang menjadi substansi dari Sunnah.[182]

Dengan pemikiran di atas, maka umat Islam harus memahami ulang Sunnah Nabi (dengan teks ĥadīś) dalam kerangka dan "cahaya" al-Qur'ān. Al-Sunnah jangan dipahami dengan cara sebaliknya, yaitu al-Qur'ān dipahami dalam kerangka ĥadīś, sebagaimana yang populer dalam konsep tradisional.

Dengan meletakkan fungsi dan otoritas Sunnah Nabi seperti di atas, maka Syaĥrūr selanjutnya ingin menegaskan bahwa ia tidak

---

[180]Muslim ibn al-Hajjāj, *op cit,* juz I, h. 367 dengan nomor 2514. Lihat juga; Mālik ibn Anas, *op cit,* juz III, h. 69.

[181]*Ibid.*

[182]Syaĥrūr, *Al-Kitāb…, op cit,* h. 553-554 . Dikutip dari kitab *Şahīh Muslim,* karya imam Muslim ibn al-Hajjāj al-Qusyairī, *op cit,* juz I, h. 589.

pernah bersikap sebagai pengingkar Sunnah Nabi (*Inkār al-Sunnah*) dan berusaha menolak hadīsnya. Keinginannya tidak lain adalah mengajak umat Islam untuk memahami ulang hadīs, termasuk mengkritisi proses kodifikasi dan penulisannya.[183]

Berikut ini ditampilkan ilustrasi penafsiran yang dilakukan oleh Syaĥrūr terhadap aturan hukum dalam *Sunnah Risālah Muttaşilah*.

1) Sunnah Nabi tentang batas pakaian wanita yang menutup aurat. Dalam sebuah teks ĥadīś dinyatakan :

إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيضَ لَمْ تَصْلُحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَكَفَّيْهِ [184]

Artinya: *"Sesungguhnya perempuan jika telah mengalami haiđ, maka dirinya tidak pantas dilihat kecuali muka dan dua telapak tangannya"*

Hadis tersebut menunjukkan bahwa seluruh badan wanita adalah aurat kecuali muka dan dua tangannya, karena pakaian wanita harus menutup seluruh badannya selain muka dan dua telapak tangan. Menurut Syaĥrūr, aturan dari Rasul SAW ini merupakan ketentuan maksimal (*ĥadd a'lā*). Ketentuan ini merupakan alternatif ijtihād yang beliau pilih dalam rangka menerapkan aturan dalam al-Qur'ān surat al-Nūr ayat 31 yang merupakan hukum minimal. Dengan pemahaman seperti di atas berarti ketaatan kepada ketentuan Allāh dalam al-Qur'ān bersifat mengikat namun dalam konteks batas minimal, sedangkan ketaatan kepada ketentuan Rasul dalam Sunnahnya juga bersifat mengikat namun dalam konteks batas maksimal.[185]

---

[183]Syaĥrūr, *Dirāsat…*, *op cit*, h. 554.

[184]Riwayat Abū Dāwūd dalam *Sunan*-nya pada nomor ĥadīş 3580. Syahrūr meriwayatkan ĥadīs tersebut secara makna dengan lafaz yang artinya: *"seluruh badan wanita adalah aurat kecuali muka dan dua telapak tangannya"*

[185]Syaĥrūr, *Al-Kitāb …*, *op cit.*

Dengan penafsiran seperti di atas, maka kepada setiap muslim diberikan keleluasaan untuk menentukan bentuk dan ukuran pakaian yang dikenakannya selama masih berada di antara batasan Allāh SWT dan batasan Rasul SAW serta tidak melewati batas keduanya.[186] Oleh karena itu, pakaian yang dikenal dalam tradisi banyak wanita di muka bumi dapat dianggap islami, karena masih dalam batasan *ĥudūd,* yaitu masih berkisar antara pakaian dalam (*al-libās al-dākhilī*) dan pakaian yang menutup seluruh badan selain muka dan dua tapak tangan.[187]

2) Sunnah Nabi tentang kadar wajib zakat

Rasul menetapkan kewajiban zakat, misalnya barang perdagangan yang disamakan dengan emas dan perak, adalah sebesar 2, 5 %.

Dalam sebuah ĥadīś beliau bersabda:

فِي الرِّقَّةِ رُبْعُ الْعُشْرِ[188]

Artinya: "*Zakat untuk emas dan perak adalah seperampat puluh (2,5 %)*"

Menurut Syaĥrūr ukuran tersebut baru merupakan ketentuan minimal. Mentaati Rasul dalam persoalan ini merupakan suatu keharusan sebagaimana sama dengan mentaati Allāh SWT.

---

[186]*Ibid,* h. 550. Menurutnya, dengan demikian, antara aturan hukum yang datang dari Allāh SWT dalam al-Qur'ān dan aturan hukum yang dibuat oleh Rasul SAW lewat Sunnahnya tidak akan pernah saling bertentangan. Ini disebabkan bahwa aturan Rasul merupakan penerapan dan penjelasan lebih jauh atas al-Qur'ān, dan bukan sebagai aturan yang menghapus (*nāsikh*) hukum yang telah ditetapkan sebelumnya di dalam al-Qur'ān, sebab tidak ada saling menasakh di dalam al-Qur'ān, apalagi al-Sunnah yang menasakh al-Qur'ān. Lihat: Syaĥrūr, *Dirāsat ..., op cit,* h. 234.

[187]*Ibid*, h. 551.

[188]Lihat al-Bukhāri, *op cit,* bab al-'ilm, ĥadīś nomor 1362, Muslim, *op cit,* ĥadīś nomor 12 dan al-Tirmizi, *op cit,* ĥadīś nomor 563.

3) Sunnah Nabi tentang hukuman atas tindak pidana.

Sabda-sabda Rasul SAW yang berkenaan dengan penerapan *ĥudūd Allāh* dalam persoalan pidana harus dipahami sebagai ancaman hukuman maksimal (*al-ĥadd al-a'lā*). Dalam persoalan ini, beliau mengambil pilihan hukum tepat di atas garis *ĥudūd*. Karena dipahami hanya sebagai ancaman hukuman maksimal, maka beliau memerintahkan agar sedapat mungkin menghindari penerapan hukuman maksimal tersebut dalam kasus-kasus pidana, apalagi jika di dalamnya masih ada keragu-raguan.

Dalam beberapa teks ĥadīś misalnya dikutip sabda beliau:

ادرؤوا الحدود بالشبهات ادرؤوا الحدود عن المسلمين مااستطعتم فاءن الامام لان يخطئ فى العفو خير من الخطاء فى العقوبة [189]

Artinya: "*tolaklah hukuman-hukuman ĥadd dari orang*-*orang Islam. Sesungguhnya pemimpin yang salah karena membebaskan adalah lebih baik dari pada yang salah karena menjatuhkan hukuman*". [190]

Dengan pertimbangan di atas, maka Rasul SAW tidak suka menerapkan *ĥudūd Allāh* yang ada di dalam al-Qur'ān untuk menetapkan hukuman pidana, terutama dalam masalah pidana zina. *Hudūd Allāh* dalam persoalan zina ini, menurutnya hanya sebagai batas hukuman maksimal. Karena masih dirasakan adanya keraguan akan kebenaran pengakuan berzina dari salah seorang sahabatnya saat itu, maka beliau enggan menjatuhkan hukuman maksimal. Keraguan ini terlihat misalnya dalam pertanyaan-pertanyaan yang beliau ajukan kepada sahabatnya bernama Mā'iz yang telah mengaku

[189]Dikutip oleh Syaĥrūr dari *al-Jāmi' al-Şaghīr*, jilid I, h. 13. Ĥadīś ini diriwayatkan oleh al-Tirmizi dalam kitab Sunannya bab al-*ĥudūd* nomor 1344

[190]Dikutip oleh Syaĥrūr dari *al-Jāmi' al-Şaghīr,* jilid I, h. 13.

berzina. Beliau bertanya:”*barangkali Engkau hanya mencium, atau hanya meremas, atau hanya memandang* ? ”.[191]

Dalam ȟadīś di atas Rasul SAW telah mengisyaratkan definisi dan ciri tindak pidana yang dapat dikenakan hukuman pidana maksimal. Oleh karena itu, sebelum kita menerapkan *ȟudūd* tersebut, maka kita juga harus membuat definisi dan ciri tindak pidana yang dapat dijatuhi hukuman pidana maksimal tersebut, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Rasul SAW untuk masanya. Definisi dan ciri tersebut tentunya disesuaikan dengan kondisi obyektif bagi setiap negeri seirama dengan perjalanan waktu.[192]

Makna mengikuti Sunnah Nabi di sini tidak lain dengan mengikuti jejak Rasul dalam membuat ciri dan definisi tindak pidana yang dapat dikenakan hukuman maksimal, bukan dengan mengikutinya secara harfiyah seperti yang tertulis dalam teks hadīs.

Untuk menetapkan batas hukuman maksimal tetap taat dan tunduk pada Sunnah Rasul. Tetapi dalam menentukan ciri dan definisi tindak pidananya dapat berubah sesuai dengan perkembangan. Demikian pula dalam menentukan hukuman minimal atau yang lebih rendah dari batas maksimal sebelumnya, maka tetap diberi keleluasaan untuk dinamis dan berbeda dari yang telah ditetapkan oleh Rasul SAW.

Demikianlah perbedaan antara Sunnah muttasilah dan Sunnah munfasilah dalam perspektif Syaȟrūr. Perbedaan itu memiliki implikasi yang jauh dan dapat memberi ruang gerak yang dinamis dan kreatif bagi umat Islam dalam mengatur kehidupan mereka di dunia modern. Namun yang sangat disesalkan, kata Syaȟrūr, umat Islam justru melakukan kekeliruan dengan mencampuradukkan di antara dua macam Sunnah tersebut dan memberlakukan ketentuan serta otoritas yang sama atas keduanya. Kedua Sunnah (*muttaşilah* dan *munfaşilah*) dijadikan satu kesatuan yang wajib dilaksanakan pada waktu Nabi hidup dan sesudah beliau wafat.

---

[191]Syaȟrūr mengutip ȟadīś di atas dari Ibn al-Aśīr, *Jāmi' al-Uşūl*, jilid III, h. 526-7.

[192]Syaȟrūr, *Al-Kitāb ..., op cit,* h. 551-2.

Untuk memperkuat sikap di atas, Syaĥrūr mengetengahkan fakta lain yang cukup akurat. Menurutnya, kekeliruan pemikiran muslim era modern dalam memahami Islam adalah karena mengikuti dan masuk ke dalam pola pikir abad ke-7 M serta meninggalkan abad ke-20 M sendiri di mana mereka hidup. Cara seperti ini merupakan sesuatu yang tidak realistis dan tidak masuk akal untuk dilakukan. Ada yang lebih sulit diterima dari hal tersebut, yaitu model pemikiran mereka yang setelah masuk dan mengikuti pola pikir abad ke-7 M lalu keluar dari model Islam produk pola pikir abad tersebut untuk dibawa dan dilaksanakan pada abad ke-20 M, atau untuk dijadikan sebagai alternatif solusi dalam mengatasi problem abad ke-20 M. Dengan cara ini maka muncullah ajaran Islam yang *khayali*, tidak realistis dan membumi, serta tidak historis maupun tidak lagi relevan dengan kehidupan. Jika model seperti ini yang tetap diketengahkan, maka jangan berharap dan berangan-angan untuk memajukan Islam lalu keluar dari krisis.

Sesungguhnya misi Sunnah Nabi dengan konsep hakikinya sebagai *uswah hasanah* kepada Rasul SAW tidak lain adalah upaya keluar dari krisis. Umat Islam abad ke-20 M harus percaya diri bahwa mereka mampu melakukan fungsi Nabi SAW untuk mentransformasi al-Qur'ān dari alam transenden ke dunia yang relatif, sebagaimana yang telah dilakukan dengan sukses oleh Nabi Muĥammad SAW, Abu Bakar, Umar, dan lainnya. Kesuksesan ini tidak terjadi dengan mengikuti teks ucapan atau perbuatan harfiyah dari Nabi semata.

Umat Islam mampu berijtihād secara dinamis di seputar *ĥudūd Allāh* dan *ĥudūd Rasul* dalam berbagai persoalan yang telah diatur dalam *Al-kitāb*. Oleh karena itu, jika ada ajaran-ajaran Islam produk masa awal yang masih relevan untuk dilaksanakan, maka dapat diambil. Sebaliknya jika tidak ada lagi yang cocok, maka boleh dibuang tanpa harus dibebani rasa bersalah.[193]

---

[193]Syaĥrūr, *Al-Kitāb .., op cit,* h. 567.

B. Yūsuf al-Qarađāwi

Menurutnya harus dibedakan dua macam Sunnah Nabi. Dua kategori tersebut ialah Sunnah Nabi yang memuat kandungan hukum (*Sunnah Tasyrī'iyah*) dan Sunnah Nabi yang tidak membawa aturan hukum (*Sunnah ghair Tasyrī'iyah)*[194]

1. *Sunnah ghair tasyrī'iyah*

Misalnya Sunnah tentang akhlak dan hal yang ghaib, atau yang berkaitan dengan urusan dunia. Dalam hal yang berkaitan dengan berita ghaib tidak ada jalan lain kecuali menerimanya sebagai bagian dari keimanan, sedangkan segala masalah yang berurusan dengan persoalan duniawi, kepada umat Islam diberikan kebebasan untuk mengatur dan mengolahnya sesuai dengan akal dan upaya manusia sendiri.

2. *Sunnah tasyrī'iyah*

Menurut al-Qarađāwi, Sunnah *tasyrī'iyah* dua macam dengan implikasi ruang lingkup otoritas hukum yang berbeda, yaitu:

1) Sunnah yang berlaku general universal (*tasyrī'iyah muabbadah*)

Dalam membahas persoalan ini, al-Qarađāwi menerima dan mengadopsi secara penuh pandangan yang pernah dikemukakan oleh Mahmud Syaltut tentang jenis Sunnah Tasyrī'iyah yang bersifat umum dan abadi. Ia mengawali kajian ini dengan mengatakan bahwa Sunnah Nabi yang umum dan abadi membawa aturan syari'at yang berlaku secara umum sampai hari kiamat. Jika sesuatu ini menyebutkan tentang sesuatu yang dilarang maka semua orang harus menjauhinya sejak mereka mengetahui hukum haram tersebut. Sebaliknya jika disebutkan tentang sesuatu yang diperintahkan maka semua orang harus melaksanakannya.

---

[194]Kategori yang dikemukakan oleh al-Qarađāwi bukan suatu konsep yang baru, melainkan hanya pengembangan lebih jauh atas konsep yang telah dikemukakan oleh beberapa ilmuwan muslim era modern sebelumnya, misalnya Syah Wali Allāh al-Dahlawi dan Mahmud Syaltut. Al-Qarađāwi sendiri menyatakan demikian. Lihat, al-Qarađāwi, *Sunnah Maşdar ..., op cit,* h. 92

Ia mengingatkan bahwa teks yang telah tegas atau tetap (*śābit*) pada dasarnya dimaksudkan untuk berlaku selamanya (*dawām*) dan bukan hanya dimaksudkan untuk mengatasi satu peristiwa yang baru saja terjadi, atau untuk memelihara kondisi yang bersifat lokal, situasional dan temporal. Menurutnya, teks-teks yang tetap dan aturan-aturan yang ada di dalamnya, pada prinsipnya dijadikan sebagai aturan syara' yang abadi dan hukum yang tegas untuk semua umat, kapanpun dan di mana pun, selama tidak ada dalil yang sahih yang membatalkannya. Oleh karena itu, jangan terlalu mudah untuk memilah-milahnya dan menjadikannya bersifat parsial.[195]

Sunnah jenis ini adalah al-Sunnah yang disampaikan oleh Muĥammad SAW dalam posisi dan kapasitasnya sebagai seorang rasul yang menyampaikan risālah (*muballigh al-risālah*). Wewenang hukum yang termasuk dalam kategori ini di antaranya adalah menjelaskan status hukum dalam al-Qur'ān yang masih bersifat general, mengkhususkan aturan yang masih bersifat umum, membatasi aturan yang masih mutlak, menjelaskan suatu aturan ibadah, dan menerangkan hukum halal atau haram.[196]

2) Sunnah yang lokal temporal (*tasyrī'iyah muaqqatah)*

Sunnah Nabi ini bisa dijalankan dalam konteks situasi dan kondisi yang sama dengan keadaan saat munculnya al-Sunnah tersebut. Sunnah ini muncul dari Nabi dalam kapasitasnya sebagai seorang hakim atau pemimpin.

Menurut al-Qarađāwi, beberapa realitas yang menjadi indikator kekhususan dan keterbatasan tersebut adalah:

---

[195]Yūsuf al- Qarađāwi, *Syarī'ah al-Islām, op cit, h.* 122-3.

[196]*Ibid*, h. 72. Lihat pula al-Qarïawi, *Madkhal li Dirāsah al-Sunnah*, *op cit,* h. 96.

3) Sunnah Nabi yang berdasarkan *’illat* khusus dan temporer.

Suatu al-Sunnah yang berdasarkan ‘illat tertentu maka ajarannya hanya berlaku ketika ‘illat tersebut ada. Sebaliknya ketika ‘illat tersebut tidak ditemukan maka ajarannya juga tidak berlaku.[197]

Ada beberapa ĥadīś Nabi yang sahih sanadnya yang dimaksudkan untuk mewujudkan situasi dan kondisi pada waktu itu, yaitu dengan tujuan untuk mewujudkan maslahat yang benar, dan menolak *mafsadat* yang terjadi. Ketika situasinya telah berubah, dan ‘illat yang melatarbelakangi munculnya Sunnah tersebut tidak terwujud lagi, maka hukum yang terdapat di dalam Sunnah tersebut juga tidak berlaku lagi.[198] Di sini, ketaatan terhadap aturan hukum dalam suatu Sunnah hanya berlaku ketika ada ‘illat-nya, dan ketaatan berakhir ketika ‘illat-nya juga hilang. Dengan kata lain, Sunnah Nabi jenis ini hanya menjadi sumber yang otoritatif untuk jangka waktu yang temporer. Sebagai contoh adalah Sunnah Nabi yang melarang perempuan untuk musafir sendirian dan tentang kepemimpinan harus dari kalangan Quraisy. Sunnah yang pertama terdapat di dalam ĥadīś yang berbunyi:

لَا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ ثَلَاثًا إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ[199]

Artinya: *Janganlah perempuan bepergian selama tiga hari kecuali bersama mahram.*

Menurut al-Qaradāwi, larangan yang disampaikan oleh Nabi SAW sebagaimana di dalam ĥadīś di atas muncul dengan sebab atau ‘illat tertentu yaitu kekhawatiran akan terjadinya bahaya atas perempuan. Jika kekhawatiran dimaksud sudah tidak ada lagi, maka larangan itu juga berakhir. Sedangkan Sunnah kedua yang terkandung di dalam ĥadīś:

---

[197]Al-Qaradāwi, *Syarī’ah al-Islām ..., op cit,* h. 108, dan *Madkhal ..., op cit,* h. 108.

[198]Al-Qaradāwi, *Syarī’ah al-Islām ..., op cit,* h. 108.

[199]Riwayat Muslim, *op cit,* juz I, h. 482 nomor 2381, dan al-Qaradāwi, *ibid,* h. 108-9.

لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ[200]

Artinya: *Urusan kepemimpinan ini selalu di tangan Quraisy.*

Maka ketentuan di dalam ĥadīś ini menurut al-Qarađāwi adalah temporal untuk waktu tertentu, di mana pada masa Nabi SAW golongan Quraisy merupakan kelompok suku yang paling dominan. Oleh karena itu, adalah layak jika mereka memperoleh prioritas untuk menjadi pemimpin di kalangan bangsa Arab. Namun ketika suasana telah berubah, di mana 'illat dominasi kekuatan dan pengaruh itu sudah tidak ada lagi, maka berubah pula ketentuan tersebut. Pandangan ini sejalan pula dengan penjelasan yang pernah diberikan oleh Ibn Khaldūn.[201]

Contoh lain yang relevan dengan pemahaman di atas adalah kebijakan yang pernah dibuat oleh Nabi SAW terhadap larangan penulisan ĥadīś pada awal Islam dan kemudian dibolehkan kembali.[202]

4) Sunnah Nabi yang didasarkan atas tradisi temporal

Jika suatu aturan dalam naşş didasarkan atas suatu tradisi tertentu pada masa Nabi, kemudian tradisi tersebut telah berubah pada masa berikutnya, maka tidak salah untuk meninggalkan aturan dalam teks tersebut. Umat Islam tidak terikat lagi untuk mentaati dan mengikuti aturan harfiyahnya, namun boleh mentaati substansi maknanya.

Misalnya dalam sebuah ĥadīś dinyatakan tentang standar ukuran barang:

---

[200]Diriwayatkan al-Bukhāri, *op cit*, juz III, h. 193 dan Muslim dengan nomor 3392.

[201]Sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Khaldun dalam karyanya *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, tt) jilid II, h. 695. Lihat: al-Qarađāwi, *Ibid*, h. 109.

[202]Al-Qarađāwi, *op cit*, h. 112.

الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَزْنًا بِوَزْنٍ[203]

Artinya*:"Tukar menukar emas adalah sama*-*sama memakai timbangan".*

Menurut Abū Yūsuf, standar memakai timbangan untuk emas atau takaran untuk gandum hanyalah bagian tradisi kebiasaan. Jika standar ukuran yang digunakan telah berubah, maka kita boleh menggunakan standar baru dan meninggalkan yang lama.[204] Demikian pula standar yang digunakan untuk ukuran kadar zakat emas dan pera*k.*

c) Sunnah dalam posisi Nabi sebagai pemimpin (*imām*) dan bukan sebagai muballigh.[205]

Macam-macam al-Sunnah yang masuk kategori ini misalnya tentang perang, pengiriman pasukan, mengikat perjanjian, pembagian ghanīmah, dan sebagainya. Adanya konteks kapasitas Nabi sebagai imam ini, mengajarkan bahwa suatu tindakan Nabi tidak boleh ditiru dan dilakukan begitu saja kecuali setelah mendapat izin dari imam pula, agar dapat mengikuti posisi yang serupa dengan Nabi. Hal ini harus dilakukan karena perbuatan itu muncul dari posisi keimamannya. Hal ini berbeda dengan perintah yang muncul dari posisi Nabi sebagai penyampai risālah (*muballigh al-risālah*), misalnya aturan tentang ibadah. Dalam konteks ini maka perintahnya harus ditaati sebagai aturan hukum yang bersifat umum bagi semua orang, baik berupa hukum kewajiban maupun larangan.[206]

---

[203]*Ibid*, h. 113. Riwayat Muslim dalam bab al-Musāqah nomor 2973.

[204]*Ibid*, h. 113.

[205]Adanya konteks kapasitas Nabi sebagai imam ini, mengajarkan bahwa suatu tindakan Nabi tidak boleh ditiru dan dilakukan begitu saja kecuali setelah mendapat izin dari imam pula, agar dapat mengikuti posisi yang serupa dengan Nabi. Hal ini harus dilakukan karena perbuatan itu muncul dari posisi keimamannya. Hal ini berbeda dengan perintah yang muncul dari posisi Nabi sebagai penyampai risālah (*muballigh al-risālah*), misalnya aturan tentang ibadah. Dalam konteks ini maka perintahnya harus ditaati sebagai aturan hukum yang bersifat umum bagi semua orang, baik berupa hukum kewajiban maupun larangan. Lihat: *Ibid*, h. 116.

[206]*Ibid*, h. 116.

Ada beberapa ĥadīś yang memuat ketentuan Sunnah dari posisi sebagai imam ini. Di antaranya:

مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ[207]

Artinya: "*barang siapa menghidupkan tanah yang mati, maka menjadi miliknya*".

Menurut Malik ibn Anas dan al-Syāfi'ī, ajaran Sunnah yang terkandung di dalam ĥadīś di atas harus dipahami dalam posisi Nabi sebagai mufti dan muballigh. Artinya, produk hukum yang dikeluarkan olehnya berlaku untuk semua orang. Dengan demikian, berarti siapa pun boleh membuka lahan kosong dan memilikinya. Sedangkan menurut Abū Ĥanīfah, Sunnah tersebut muncul dari posisi beliau sebagai imam atau kepala pemerintahan. Maksudnya, tidak sembarang orang dapat memanfaatkan lahan kosong dan menanaminya, kecuali mereka yang telah mendapat izin khusus pula dari pemerintah.[208]

Sunnah lainnya yang dikemukakan al-Qarađāwi adalah tentang hukuman tambahan berupa pengasingan selama satu tahun atas pezina, yang didasarkan atas sebuah ĥadīś yang berbunyi:

الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ [209]

Artinya: "*Pezina bujang dan gadis dihukum seratus kali cambuk dan pengasingan setahun".*

Menurut Abū Hanīfah, keputusan Nabi tersebut bukan sebagai aturan hukum umum, melainkan hanya politik hukum (siyasah) dan ta'zir. Jadi, hukuman cambuk seratus kali berlaku terus-menerus,

---

[207]Abd al-Mun'im al-Namiri, *al-Ijtihād* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1990) h. 93 dan al- Qarađāwi, *Syarī'ah al-Islām …, ibid,* h. 116. Lihat *Sunan al-Tirmizi* ĥadīş nomor 1299..

[208]Al-Qarađāwi, *op cit,* h. 116.

[209]*Ibid,* h. 117. Di sini beliau mengutip dari kitab *Radd al-Mukhtar 'ala al-Durr al-Mukhtār,* juz 3, h. 203 . Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Şahīh*-nya bab al-*ĥudūd* nomor 3199.

namun hukuman pengasingan selama satu tahun hanyalah hukuman tambahan (yang dinamakan sebagai hukuman *ta'zīr*) yang diterapkan oleh Nabi SAW dengan sebab situasi dan kondisi tertentu dan karena itu tidak berlaku selamanya.

5) Sunnah untuk situasi atau komunitas yang khāss

Misalnya bagaimana posisi orang ketika buang air di tempat terbuka. Di sini Nabi SAW mengajarkan dengan sabdanya:

وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا[210]

Secara lahiriah, perintah Nabi ini berlaku untuk semua orang, baik di Madinah atau Makkah, baik di kota-kota yang terletak di wilayah sebelah utara, selatan, barat atau timur dari dua kota tersebut. Namun jika petunjuk umum ini dilakukan oleh penduduk yang tinggal di sebelah barat atau timur, maka justru mereka akan melanggar larangan buang air dengan sebab menghadap kiblat. Dengan demikian, perintah ĥadīś di atas berlaku khusus untuk mereka yang tinggal di kota Madinah dan sekitarnya, yang buang air menghadap ke barat atau ke timur. Jika menghadap ke utara atau selatan, maka mereka akan buang air dengan menghadap kiblat.

6) Sunnah untuk peristiwa tertentu dan dalam posisi Nabi sebagai hakim.

Dalam posisi ini, aturan yang dibawa al-Sunnah hanya berlaku dalam peristiwa tersebut atau yang semisalnya. Aturan yang dibawa oleh al-Sunnah dimaksud tidak dapat dijadikan sebagai asas untuk tasyrī' yang umum dan abadi. Lain halnya jika memang ada indikasi tertentu.[211]

---

[210]Riwayat Muslim pada bab al-Ţahārah, nomor 388. Lihat: Al-Qarađāwi, *Kaifa ..., op cit,* h. 81.

[211]*Ibid,* h. 112.

Menurut al-Qarađāwi, termasuk dalam kategori Sunnah ini adalah putusan Nabi dalam posisinya sebagai qađi. Di sini ia setuju dengan Syaĥrūr bahwa Sunnah yang muncul dari kapasitasnya sebagai qadi tidak berlaku umum melainkan hanya untuk situasi khusus, yaitu lewat putusan pengadilan dan ketika ada pihak yang berperkara. Artinya jika orang mengalami masalah yang sama dengan persoalan di dalam Sunnah tersebut, maka ia juga harus meminta putusan hakim dan pengadilan serta tidak boleh bertindak sendiri-sendiri.[212]

Dalam bagian ini al-Qarađāwi, mengemukakan beberapa contoh, di antaranya Sunnah Nabi yang melarang untuk mematok harga-harga pada saat terjadinya kenaikan harga akibat dari kelangkaan barang dan kebutuhan yang meningkat.

غَلَا السِّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ص م فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ سَعِّرْ لَنَا فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ [213]

Artinya: *"Harga-harga melonjak tinggi pada masa Rasūl Allāh, maka orang-orang bertanya: Ya Rasul Allāh, batasilah harga untuk kami. Maka Nabi SAW bersabda: Hanya Allāh yang membatasi, yang menguasai dan yang melapangkan*"

Demikianlah berbagai kriteria yang dikemukakan oleh al-Qarađāwi untuk mendeteksi kandungan ajaran Sunnah Nabi yang berlaku lokal dan temporal serta penerapannya selalu dinamis sejalan dengan perkembangan keadaan. Berbagai Sunnah yang terdapat di dalam berbagai teks ĥadīś tersebut, menurutnya, memiliki tingkat otoritatif yang terbatas. Artinya ketaatan dan keterikatan dengan aturan dan petunjuk di dalamnya terbatas pada situasi tertentu seperti yang terjadi pada zaman Nabi SAW. Jika keadaannya telah berubah,

---

[212]*Ibid*, h. 73.

[213]Muĥammad ibn Ismāīl al-Kahlāni al-Şan'āni, *Subul al-Salām* (Bandung: Penerbit Dahlān, tt) juz III, h. 25. Juga diriwayatkan oleh al-Tirmizi dalam *Sunan*-nya bab al-Buyū' nomor 1235.

seperti pada zaman modern, maka tidak ada keterikatan dan ketaatan terhadap Sunnah Nabi tersebut.

C. Analisis Perbandingan

Memang antara al-Qarađāwi dan Syaĥrūr muncul perbedaan dalam menentukan kriteria yang membatasi lingkup fleksibilitas pemahaman dan penerapan Sunnah Nabi. Al-Qarađāwi menetapkan tingkat fleksibilitas tersebut dari sisi bentuk petunjuk kebahasaan yang literalistik, sementara Syahrūr melihat dari sisi kebahasaan yang esensialistik. Bagi al-Qarađāwi, Sunnah Nabi yang masih bersifat žanni,[214] dapat menerima aneka ragam penafsiran. Dengan itu pula, maka aturan yang žanni dapat diterapkan dengan berbagai cara, karena selalu menerima perubahan sejalan dengan dinamika waktu, tempat dan keadaan. Di sini ia mengutip kaidah fiqh yang populer:

تغير الاحكام بتغيرالازمنة والامكنة والاحوال [215]

"*Perubahan hukum-hukum terjadi dengan sebab perubahan waktu, tempat dan keadaan".*

Sedangkan teks-teks yang telah jelas dan tegas petunjuk maupun sumbernya, yang sering dinamakan *qaţ'i*,[216] menurut al-Qarađāwi, harus dilaksanakan apa adanya sesuai dengan makna teks (naşş) yang harfiyah. Di sini tidak boleh ada ijtihād yang dapat merubah dan menyimpangkan aturan yang telah tegas dan jelas tersebut. Dalam kaidah ijtihād dinyatakan:

---

[214]Istilah *žanni* banyak digunakan di kalangan ulama Uşūl al-Fiqh atau Uşūliyyūn. Žanni sering diartikan sebagai teks atau naşş yang memiliki makna tidak pasti sehingga memiliki beberapa kemungkinan makna.

[215]Al-Qarađāwi, *al-Syarī'ah al-Islāmiyah, op cit.* Lihat Ibn al-Qayyim al-Jaużiyah, *I'lām al-Muwāqi'īn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995) juz III, cet ke 2, h. 35.

[216]Qaţ'i adalah ayat atau dalil lainnya yang makna atau kebenaran sumbernya telah jelas dan pasti sehingga tidak menerima pemaknaan lain di luar makna teks dimaksud.

لا مساغ للاجتهاد في مورد الناس[217]

Sedangkan menurut Syaĥrūr, teks-teks keagamaan yang bermakna jelas dan tegas, baik dari al-Qur'ān atau al-Ĥadīś, tetap menerima peran ijtihād untuk ditafsirkan dan diterapkan. Hukum-hukum yang terkandung di dalam teks hanya merupakan aturan maksimal atau minimal, sehingga tetap memberi peluang untuk membuat aturan apapun yang lebih bersifat operasional, lebih berat atau lebih ringan, selama tetap masih berada di dalam kerangka batasan tersebut. Di sinilah peran penting ijtihād yang harus dijalankan oleh umat Islam, agar hukum Islam tetap relevan di sepanjang masa.

[217]Lihat al-Qaradāwi, *loc cit.*

BAB V
IMPLIKASI TERHADAP PEMBARUAN HUKUM ISLAM DI ERA 4.0

A. Pemahaman yang Relevan di Era 4.0

Sunnah Nabi muncul pada abad 6 M yang tergolong era klasik, sementara sistem kehidupan manusia sekarang hidup di dunia serba digital, terhubung dengan internet, atau yang elbih dikenal sebagai era industri 4.0. Ciri-ciri era 4.0 ditandai dengan kemajuan teknologi dalam bidang manufaktur, pemakaian teknologi robotik dalam produksi, dan yang massif saat ini adalah penggunaan jaringan internet dalam berbagai bidang. Kemajuan ini memang menghasilkan efektifitas dan efisiensi dalam berbagai hal.

Kemajuan sains dan teknologi yang menghasilkan efektifitas dan efisiensi ini tentu berdampak kepada kajian dan pengamalan ajaran agama. Metode pemahaman teks-teks keagamaan, seperti teks sunnah nabi yang termuat dalam hadis, harus disesuaikan dengan perkembangan kekinian. Pemahaman sunnah nabi tidak boleh hanya mengandalkan kemampuan bahasa Arab atau rasional saja tetapi harus dikembangkan dengan pendekatan sains moderen. Jadi ada pemahaman tekstual dan ada rasional atau kontekstual.

Dalam tradisi pemikiran Islam klasik, dikenal dua metode induk dalam memahami teks keagamaan seperti hadis, yaitu tekstual dan rasional. Kelompok tekstualisme beranggapan pemahaman yang benar atas suatu teks adalah yang sesuai dengan makna harfiyah atau makna kebahasaan dari teks dimaksud. Pola pikir seperti ini secara

ekstrim pernah dilakukan oleh mazhab Żahirī dengan tokoh sentralnya Abu Dawud al-Žāhirī. Sedangkan bangunan pemikiran yang dibangun dengan berdasarkan kerangka atau pola kebahasaan ini dinamakan dengan *bayāni,* dengan tokoh peletak dasarnya adalah al-Syāfi'ī.[218]

Sedangkan pemikiran rasional beranggapan bahwa suatu teks tidak boleh dan tidak cukup dipahami hanya sebatas bunyi harfiyah, tetapi harus juga melibatkan alasan-alasan logis (rasional) yang mendasarinya. Kelompok ini beranggapan pemahaman yang benar atas suatu teks adalah dengan mengambil substansi kandungan ajaran dari teks tersebut, yang sesuai dengan alur logika atau alasan rasional yang melatarbelakangi penetapan ajaran itu sendiri. Pola ini misalnya dikemukakan oleh Abū Ĥanīfah seorang tokoh pendiri mazhab Hanafi dari aliran hukum. Sedangkan faham rasional dari aliran teologi adalah mazhab Mu'tazilah. Bangunan pemikiran yang dikonstruksi dengan kerangka argumentasi logika ini disebut pola *Burhānī*.

Dalam perkembangan beberapa abad kemudian, di kalangan tekstualis ini memang muncul upaya untuk memadukan atau setidaknya memberi peran lebih banyak kepada akal atau rasio untuk memahami naşş atau teks. Namun dalam prakteknya, pola ini tetap cenderung kepada pemahaman harfiyah, sebab ketika terjadi pertentangan antara tuntutan rasio dan tuntutan harfiyah teks, maka yang dominan tetap petunjuk teks. Kelompok tekstual ini memiliki kecenderungan untuk selalu menyeragamkan apa yang terjadi di kalangan umat Islam, termasuk di antaranya dalam penetapan dan pengamalan doktrin-doktrin dalam hukum Islam. Untuk membakukan keseragaman dan membungkam kekuatan argumen lawan yang berbeda, mereka lalu menggunakan ĥadīś sebagai media.

---

[218]Dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam pernah lahir tiga arus besar model pemikiran, yaitu *Bayāni, Burhāni,* dan *'Irfāni*. Lihat: Muĥammad 'Ābid al-Jābiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi; Dirāsah Tahlīliyah Naqdīyah li Nužum al-Ma'rifah fi al-Śaqāfah al-'Arabiyah* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1992), cet. I, 1992, h. 13.

Oleh karena perkembangan dunia Islam didominasi pemahaman ĥadīś yang cenderung tekstual ini, maka mereka dinamakan sebagai *Ahl al-Ĥadīś*.

Pola pemikiran aliran rasional tentu banyak dipengaruhi oleh model pemikiran logika filsafat yang berkembang luas di masanya. Sebenarnya sejak masa Islam yang awal sekali telah ada kecenderungan untuk menggunakan rasio secara lebih luas bahkan dominan, seperti sikap khalifah ‘Umar ibn al-Khaţţāb. Faham ini lebih mementingkan hakikat (*esensi*) atau tujuan dari pada bentuk (atau *form*) dan cara. Dalam model paradigma pemikiran seperti ini, maka bentuk dan cara yang menjadi aturan untuk mewujudkan tujuan dari suatu hukum dapat selalu berubah, tidak terikat hanya dengan suatu bentuk semata.

Teori ‘*illat* dan *maqāşid al-syarī’ah* yang menjadi media dinamika hukum Islam merupakan contoh penting dari tren pemikiran rasionalis ini. Dalam konteks inilah misalnya muncul kaidah populer yang mengatakan bahwa:

تغير الاحكام بتغير الازمنة و الامكنة و الاحوال

Artinya: “*perubahan hukum-hukum terjadi karena sebab perubahan masa, waktu dan keadaan*”

Dinamika hukum seperti di atas sulit untuk ditemukan terjadi dalam kalangan tekstualis, maka hukum yang diproduksi pun akan selalu bersifat normatif, monoton, dan ideal (di menara gading yang tidak membumi), serta tidak mengalami perubahan yang fundamental di mana pun dan kapan pun.

Dua pola pemahaman Sunnah Nabi seperti di atas tetap berpengaruh di kalangan ilmuwan muslim, termasuk pada dua tokoh yang diteliti ini. Syaĥrūr misalnya memahami suatu teks Sunnah Nabi, terutama tentang *risālah* atau hukum, dengan pola *ĥudūd,* namun tetap disesuaikan dengan situasi dan kondisi obyektif Jazirah ‘Arab abad ke-7 M. Aturan Sunnah Nabi yang telah qat’i,

menurutnya, tetap boleh diijtihādi, karena baru merupakan aturan minimal atau maksimal, sedangkan Sunnah yang berkaitan dengan hal praktis sehari-hari tidak mengikat umat Islam dan tidak wajib untuk selalu ditaati.

Al-Qaradāwi juga telah memperingatkan agar Sunnah Nabi jangan dilihat dari teksnya saja, tetapi harus selalu diwaspadai banyak kemungkinan ‘illat, maqāsid, dan berbagai faktor kondisional lainnya yang turut mempengaruhi kemunculannya. Walaupun ia memperingatkan demikian dalam banyak karyanya, namun dalam memahami teks atau naşş yang telah tetap (*śābit*) harus dipahami apa adanya, berlaku general dan universal, kapan pun dan di mana pun. Selain itu, ia dalam banyak hal kembali kepada pola tradisional yang cenderung tekstual. Dalam pola konservatif ini sering ada batasan bahwa makna dan petunjuk Sunnah Nabi yang telah tegas, jelas dan pasti, tidak boleh dipersoalkan lagi dan penerapannya tidak dapat diubah lagi.

Dengan kata lain, jika al-Qarađāwi melihat Sunnah Nabi sebagai aturan juklak (petunjuk pelaksanaan) dan juknis (petunjuk teknis) yang operasional, maka Syaĥrūr cenderung menjadikan Sunnah Nabi sebagai pedoman umum. Jika al-Qarađāwi lebih mengedepankan sisi bentuk (*form* atau *syakl*) dari aturan Sunnah, maka Syaĥrūr lebih mengemukakan esensi namun tanpa mengabaikan bentuk.[219] Sebagai implikasinya, jika al-Qarađāwi menganggap masa awal Islam (era Nabi dan sahabat) sebagai era paling baik, maka Syaĥrūr yang berpandangan evolusis melihat era kapan pun dan di mana pun dapat muncul sebagai masa paling baik.

Selanjutnya jika dilihat cara pandang terhadap bentuk ajaran dalam teks Sunnah ternyata juga terjadi perbedaan. Syaĥrūr dengan metode analitis lebih melihat ajaran dalam teks Sunnah sebagai

[219]Berbeda dengan al-Qarađāwi, dalam banyak tulisannya Syaĥrūr mengkritik kaum sufi yang dinilainya mengabaikan bentuk dari ajaran Islam dan lebih mementingkan esensi dengan pola pikir ‘irfāni. Ia juga mengkritik pola pikir golongan fuqahā’ yang menghabiskan waktu untuk mengkaji bentuk-bentuk dalam tata cara ibadah sehingga melupakan esensi di dalamnya. Lihat: *Dirāsāt Islamiyah ..., op cit,* h. 388-390.

ajaran yang hipotetis sekaligus relatif, sementara al-Qarađāwi lebih memandangnya sebagai ajaran yang aksiomatis dan absolut. Oleh karena itu, jika al-Qarađāwi menilai ajaran dalam teks Sunnah dapat dijadikan landasan yang kuat untuk diqiyaskan kepada berbagai persoalan lain pada setiap waktu dan tempat, maka Syaĥrūr memandangnya tidak bisa demikian. Baginya, kondisi pada setiap waktu dan tempat memiliki karakteristik khusus dan tidak dapat diperlakukan secara sama.

Namun harus digarisbawahi, Syaĥrūr dan al-Qarađāwi sama-sama mengajukan bentuk Sunnah Nabi sebagai sumber hukum metodologis, di samping bentuk praktis, walau dengan bobot penekanan yang tidak sama di antara keduanya. Pandangan ini tentu berbeda dengan sikap tradisionalis yang melihat bentuk Sunnah Nabi sebagai sumber hukum materi tertulis dan praktis, dan juga tidak sama dengan modernis yang lebih menekankan bentuk substansi Sunnah Nabi. Jika kalangan tradisionalis langsung mengamalkan ajaran-ajaran praktis yang terdapat dalam teks Sunnah secara *taken for granted*, maka kalangan modernis hanya mengambil esensi Sunnah secara abstrak dan tidak tegas.

Di tengah dua arus di atas, maka Syaĥrūr dan al-Qarađāwi menawarkan bentuk Sunnah Nabi sebagai sumber hukum metodologis. Secara khusus, Syaĥrūr menyatakan Sunnah Nabi merupakan cara untuk mengaplikasikan batasan-batasan (*ĥudūd*) dalam al-Qur'ān ke dalam aturan hukum yang praktis dan teknis. Metode penerapan tersebut adalah *dialektika*, yakni mensintesakan batasan hukum dalam wahyu yang transendental dengan realitas praktis yang nisbi. Penekanan aspek metodologis ini tetap diikuti perhatian pada sisi substansi Sunnah dimaksud. Dengan demikian, maka akan selalu lahir produk-produk hukum yang kontekstual, plural, kultural, dan dinamis.

D. Model Pembaruan dan Penerapan Hukum Islam

Dalam periode modern ini, setidaknya muncul dua model gerakan pembaruan, yaitu tradisional konservatif dan modernis liberal. Kalangan tradisional yang menamakan dirinya *Salafiyah* tidak suka menerima ide pembaruan dari Barat dan dengan penuh keyakinan ingin kembali kepada Islam yang murni pada masa awal sebagaimana yang telah dipraktekkan oleh Nabi SAW dan sahabatnya.[220] Sementara kalangan tradisional yang setia dengan mazhab klasik merasakan hukum Islam yang ada mengalami kesulitan untuk menjawab banyak persoalan, namun sulit keluar dari cengkeraman pola mazhab. Untuk mensiasati hal tersebut mereka lalu mengembangkan strategi eklektif atau yang disebut *talfīq*[221] dan *takhayyur*[222]. Paradigma hukum Islam tidak banyak berubah dari nuansa klasik abad tengah, tetapi hanya sebatas teknik prosedural. Teori-teori hukum yang dihasilkan oleh model pembaruan ini tidak keluar dari kerangka pemikiran hukum abad tengah.

Di lain pihak, pembaru liberal juga berupaya mencari Islam yang otentik langsung dari sumber asasinya, yaitu al-Qur'ān dan al-Sunnah, namun menggunakan pendekatan baru dalam menafsirkannya serta tetap akomodatif dengan ide-ide modernitas dari Barat. Pembaruan hukum yang dihasilkan dengan model liberal ini lebih substansial dan fundamental, tidak lagi eklektif atau setengah-setengah. Pandangan kelompok ini, misalnya yang dikemukakan oleh Abdullahi Ahmed an-Na'īm, berangkat dari proposisi tidak semua prinsip khusus dan aturan detail yang terdapat di dalam hukum syari'ah publik langsung diwahyukan oleh Allāh kepada Nabi Muĥammad. Syari'ah itu disusun oleh para ahli hukum masa awal berdasarkan interpretasi atas sumber asasi al-Qur'ān dan

---

[220]Cara ini misalnya ditempuh oleh Hasan al-Banna, Sayid Abū al-A'la al-Maudūdi, dan Sayid Quthb.

[221]*Talfīq* secara berarti mencampur aduk sesuatu untuk dijalin bersama atau menggabungkan berbagai pendapat yang unsur-unsurnya saling berbeda, baik sifat, status hukum atau sumbernya sehingga menjadi satu keputusan hukum.

[222]*Takhayyur* adalah proses seleksi dan memilih satu dari sekian banyak pendapat yang dominan maupun yang tidak populer dalam suatu mazhab atau beberapa mazhab.

al-Sunnah. Dengan keyakinan ini maka umat Islam kontemporer dapat lebih terbuka untuk menerima kemungkinan reformasi syari'ah secara substansial dan fundamental.[223]

Jika kalangan tradisional konservatif membatasi ruang lingkup ijtihād, maka kalangan modernis liberal ingin membuka kembali kebebasan di dalamnya demi melepaskan hukum Islam dari krisis dan ketidakmampuan beradaptasi dengan berbagai gagasan modern. Mereka menyadari ijtihād yang bebas adalah konsep yang fundamental dan signifikan dalam pembentukan syarī'at atau hukum Islam yang gemilang pada masa lalu. Untuk mengembalikan kegemilangan tersebut maka tidak ada jalan lain kecuali memberi kebebasan serupa pada saat ini.

Di sisi lain, kalangan progresif ini berpendapat bahwa membuka pintu ijtihād dan melakukannya namun masih dalam kerangka prinsip-prinsip ijtihād masa lalu atau masih dalam kerangka model syarī'at yang ada saat ini, maka hasilnya tidak akan pernah memadai dalam melepaskan hukum Islam dari persoalannya yang dilematis di dunia modern. Penggunaan ijtihād yang masih terikat konsep tradisional tidak akan mampu memecahkan problem-problem fundamental dan krusial yang terdapat di dalam hukum syarī'at, terutama hukum publik. Dalam konteks inilah an-Na'īm memperingatkan bahwa "*selama umat Islam masih tetap setia pada kerangka kerja syarī'at historis, maka mereka tidak akan pernah benar-benar mencapai tingkat keharusan pembaruan yang mendesak agar hukum publik Islam dapat berfungsi saat ini*".[224] Dengan kata lain hukum Islam dengan berbagai prinsip dan aturan-aturan spesifiknya akan berhadapan dengan persoalan-persoalan problematis dan krusial di dunia modern, yang sulit terpecahkan, baik dalam bidang hukum konstitusional, peradilan kriminal atau pidana, hukum internasional, dan hak-hak asasi manusia, dan sebagainya.

---

[223]An-Na'īm, *op cit,* h. 25-6.
[224]*Ibid.*

Dengan pembaruan metodologi yang bersifat fundamental substansial ini maka ijtihād diberi peluang lebih banyak dalam memanfaatkan ilmu-ilmu sosial yang muncul pada abad ke-20 M. Dengan bantuan berbagai pendekatan keilmuan baru ini, maka suatu teks akan diteliti dari berbagai aspek; baik historis, sosiologis, antropologis, linguistik, dan lain-lain.[225]

Metode liberal bukan muncul seketika, melainkan berdasarkan data-data historis untuk memperkuat pandangan mereka. Fakta yang paling banyak dirujuk adalah tindakan-tindakan 'Umar ibn al-Khaţţāb dalam menyelesaikan berbagai kasus yang dihadapinya.[226] Walaupun metodologi yang dikemukakan oleh para modernis ini beragam, namun semuanya berimplikasi pada satu titik yang sama, yaitu pembaruan hukum Islam secara mendasar, esensial dan fundamental.

Ijtihād yang substansial dan fundamental inilah yang ditempuh oleh Syaĥrūr lewat penafsiran barunya terhadap banyak ayat-ayat al-Qur'ān dan dalam membuat konsep ulang Sunnah Nabi. Metodologi pembaruan Syaĥrūr dengan teori *ĥudūd*-nya dan lewat konsep modern tentang Sunnah Nabi membawa implikasi yang sama dengan metode kalangan liberal lainnya, seperti Fazlur Rahman atau Mahmud Mohammed Toha, yang dikembangkan oleh muridnya bernama Abdullahi Ahmed an-Na'im.

Dengan memperhatikan pola dan model pembaruan hukum Islam sebelumnya, dan dibandingkan dengan pola yang dikembangkan Syaĥrūr di atas, maka dapat disimpulkan bahwa Syaĥrūr menempuh pola pembaruan yang radikal, fundamental, esensial dan dekonstruktif. Jika tradisionis menetapkan bahwa aturan teks yang *qaţ'ī* tidak boleh diperdebatkan dan diijtihādi ulang, dan kita hanya tinggal melaksanakan sesuai aturan dalam teks, maka Syaĥrūr membolehkan ijtihād terhadap teks yang telah *qaţ'ī* tersebut,

---

[225]Baca tulisannya dalam *Polemik Reaktulisasi Hukum Islam* (Jakarta: penerbit Pustaka Panjimas, 1988), h. 8.

[226]Muĥammad Bultajī, *Manhaj 'Umar ibn al-Khaţţāb fi al-Tasyrī'* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1970), h. 73.

sebab aturan dalam teks tersebut baru merupakan *ĥudūd* yang penerapannya masih fleksibel.

Teori Syaĥrūr di atas memang terasa asing, bahkan menyimpang bagi banyak ilmuwan muslim lainnya, namun penemuannya itu tetap murni (orisinal) islami sebab masih tetap berpijak atas dua sumber Islam yang asasi, yaitu al-Qur'ān dan al-ĥadīś. Inilah yang sering dinyatakannya sebagai *asālah*.

Sementara itu al-Qarađāwi mengembangkan pembaruan hukum Islam yang sifatnya tidak substansial dan tetap dalam pola klasik sehingga tidak keluar dari kerangkanya. Oleh karena tidak meninggalkan kosep lama, maka hukum Islam yang dirumuskannya akan tetap problematis untuk diterapkan dalam dunia modern yang heterogen, pluralis dan demokratis. Dalam satu kesempatan ia memang menekankan bahwa pembaruan hukum Islam dengan sarana ijtihādnya tidak hanya sebatas persoalan *furū'* tetapi juga harus menyentuh wilayah *uşūl*, namun ia tetap membatasi secara ketat bahwa yang boleh diijtihād ulang adalah masalah-masalah hukum yang diatur oleh naşş yang žanni, baik petunjuk atau kualitas sumbernya. Oleh karena itu, ruang gerak ijtihād tidak boleh menyentuh batas yang telah diatur oleh naşş yang *qaţ'ī*.[227]

Perubahan yang ditawarkan oleh pembaruan model eklektif ini memang lebih praktis, tidak filosifis, namun tidak mendasar dan esensial, sehinga sulit untuk merespon banyak isu aktual, yang sering bermunculan pada era modern. Pandangan atau gagasan-gagasan baru tetap diakomodir oleh model ini namun tetap dalam kerangka perspektif lama. Oleh karena pembaruan yang dilakukan tidak total, maka teori lama masih tetap dipertahankan sebagiannya dan meninggalkan sebagian yang lain yang dianggap tidak relevan. Bagi kalangan ini, peninggalan fiqih klasik kaya dengan berbagai solusi sehingga tinggal memilih mana yang dianggap paling relevan dan

---

[227]Al-Qarađāwi, *al-Şahwah al-Islāmiyah*, *op cit*, h. 73 dan dalam karyanya, *Fatāwa Mu'āşirah*, juz II, *op cit*, h. 107. Lihat pula ; Abd al-Mun'im al-Namir, *al-Ijtihād* (Kairo: Dār al-Syurūq, tt), h. 26. Lihat pula; 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *op cit*, h. 216

tepat untuk diterapkan. Dalam suasana demikian, maka tidak mengherankan jika metode pembaruan yang dipilih adalah *talfīq*.

Dengan model eklektif ini maka al-Qarađāwi membangun kerangka metodologi pembaruan hukum Islam. Untuk menyeleksi berbagai pemikiran hukum ulama fiqh masa lalu ia menggunakan teori *ijtihād tarjīhī,* yaitu upaya menyeleksi pendapat yang lebih kuat. Sedangkan untuk menjawab banyak persoalan baru yang muncul di dunia modern digunakannya teori *ijtihād intiqāī.*[228]

Dalam berbagai kesempatan al-Qarađāwi mengkritik ijtihād yang terlalu "berlebihan" dan dianggapnya sebagai penyimpangan ijtihād di era kontemporer. Ia mengatakan bahwa di antara penyimpangan itu adalah berlebih-lebihan mengungkapkan kepentingan umum sehingga mengabaikan naşş.[229] Ijtihād yang mengatasnamakan pembaruan seperti ini, walaupun diakui memiliki akar dari ulama masa lalu, semacam al-Ţūfi, namun harus ditolak. Oleh karena itu, pembatasan-pembatasan yang ditetapkan oleh mayoritas ulama ushul terhadap ijtihād juga ditempuh oleh al-Qarađāwi. Ia menggariskan ijtihād tidak boleh memasuki bidang-bidang hukum yang telah pasti dan tegas. Dengan kata lain, misalnya, ijtihād tidak boleh sampai mengubah hukum yang telah tetap dan tegas dasar atau nashnya, walaupun ijtihād menunjukkan bahwa aturan hukum dalam naşş tersebut tidak sejalan lagi dengan kemaslahatan dan kepentingan orang banyak sebagai akibat perubahan situasi dan kondisi.

Beberapa ciri ijtihād yang diinginkan oleh al-Qarađāwi adalah (1) mengkaji ulang fiqh warisan masa lalu (*turāś*) yang kaya dan agung, untuk kemudian dipilih yang terkuat dan lebih tepat dalam mewujudkan tujuan-tujuan syarī'at dan menegakkan maslahat; (2) kembali kepada sumber-sumber naşş al-Qur'ān dan al-Sunnah serta mendalaminya dalam kerangka syarī'at; (3) berijtihād dalam berbagai persoalan dan topik baru, yang belum ditangani fuqaha'

---

[228]Lihat: al-Qarađāwi, *Syarī'ah al-Islam, op cit.*

[229]Lihat antara lain *Ijtihād Kontemporer, op cit*, h. 89, *al-Ijtihād fi Syari'ah al-Islam, op cit,* h. 219, *Syarī'ah al-Islām, op cit.*

dahulu atau hukumnya belum ditetapkan, dengan tujuan untuk memperoleh hukum yang cocok dengan dalil-dalil.[230]

Oleh karena pembatasan itu, maka definisi ijtihād yang dirumuskan oleh al-Qarađāwi sebagaimana kebanyakan ulama uşūl terbatas hanya sebagai upaya untuk menggali hukum dari naşş-naşş yang telah jelas dan rinci, bukan untuk menetapkan kemaslahatan dalam kehidupan. Misalnya ada yang memberi pengertian ijtihād sebagai:

الاجتهاد هو بذل الوسع فى استنباط الاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية[231]

Yakni mengerahkan kemampuan untuk menggali hukum-hukum syar'iyah dari dalil-dali yang rinci.

.Sikap ulama ushul tradisional inilah yang diambil dan terus dikembangkan oleh al-Qarađāwi, dan ini yang membedakannya dari Syaĥrūr.

Di sisi lain, sifat dinamika hukum Islam yang dikembangkan oleh kedua tokoh tersebut juga berbeda. Hukum Islam yang dikembangkan oleh Syaĥrūr memiliki model yang lebih fleksibel, kontekstual, dan kultural. Dalam kerangka inilah ia mengatakan bahwa "setiap hukum yang masih dalam kerangka *ĥudūd Allāh* adalah islami".[232] Jika ditarik lebih jauh, berarti setiap sistem apa pun; politik, ekonomi atau sosial, yang masih bergerak dalam kerangka *ĥudūd* adalah juga islami. Di sini terlihat bahwa hukum yang dikembangkannya mampu menampung tradisi lokal, adat istiadat dan kebiasaan partikular, dengan tanpa mengabaikan nilai-nilai universal, yaitu *ĥudūd* yang bersifat *istiqamah*. Karakter kontekstual inilah yang menyebabkan model hukum Syaĥrūr tidak

[230]*Ibid,* h. 78.

[231]Lihat misalnya' Abd al-Wahāb Khallāf, *'Ilm Uşūl al-Fiqh* (Jakarta: Majlis al-A'la al-Islamiy al-Indūnisiy, 1972), h. 73. Bandingkan pula dengan Muĥammad Abū Żahrah, *Uşūl al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt) h. 94.

[232]Syaĥrūr, *Dirāsat Islāmiyah, op cit*, h. 175.

kehilangan pijakan dan tidak terjadi keterputusan dengan beragam kultur dalam masyarakat di mana hukum Islam itu berada. Oleh karena aspek kultural yang partikular sangat beragam, maka hukum Islam yang berpadu dengan kultur masyarakat akan melahirkan keanekaragaman hukum atau hukum yang pluralistik. Di sinilah ia sering mengutip ungkapan "*perbedaan di antara umatku adalah rahmat*".

Pemahaman yang dinamis dan evolusis terhadap al-Sunnah memberi peluang kebebasan untuk terjadinya perbedaan pendapat, bahkan antara generasi muslim belakangan dengan Rasul SAW. Pemahaman yang fleksibel ini menyediakan ruang keterbukaan dan kebebasan, dan ini sejalan dengan semangat demokrasi dan tuntutan modernitas. Keragaman pemikiran yang dikembangkan dan perbedaan yang tetap diakomodir akan melahirkan kebebasan memilih di antara banyak alternatif. Sikap yang pluralis dan demokratis ini akan menolak sistem yang diktator dan otoriter, yaitu yang sering memaksakan satu bentuk pemikiran tunggal atau pendapat.[233]

Dalam pandangan Syaĥrūr, fiqih Islam mengalami krisis karena tidak sesuai lagi dengan ilmu pengetahuan dan kondisi abad ke-20 M serta tidak mampu menjawab berbagai persoalan yang muncul dalam situasi modern tersebut. Krisis pemikiran ini bukan disebabkan oleh kelemahan penguasaan bahasa atau kurangnya ketaqwaan, melainkan disebabkan oleh kesalahan metodologi, salah dalam merumuskan konsep al-Sunnah, serta keliru dalam

---

[233]Pluralisme hukum yang dicita-citakan oleh Syaĥrūr di atas tidak perlu diartikan sebagai sesuatu yang negatif, misalnya sebagai ketidakpastian hukum. Maksud hukum yang pluralistik adalah bahwa perdebatan hukum pada tingkat wacana diberikan kebebasan untuk beragam. Kepada setiap orang diberikan kesempatan untuk berargumen dan berpartisipasi dalam menyampaikan gagasan atau aspirasi hukumnya. Namun ketika sampai pada tahap pembuatan undang-undang dari hukum tersebut, maka kepada lembaga yang berwenang diberi hak untuk memilih dan menetapkan salah satu dari sekian banyak pendapat tersebut sebagai hukum positif. Ketika suatu hukum telah ditetapkan secara formal, maka perbedaan pendapat menjadi hilang. Pluralisme juga diartikan bahwa hukum Islam yang berjalan di negara Islam yang satu tidak mesti sama dengan hukum Islam yang berlaku di negara muslim lainnya.

menafsirkan al-Qur’ān dan memahami *Umm al-Kitāb* maupun syarī’at Islam.[234]

Dalam konteks di atas maka terjadilah kesalahan dalam mengkonsepsi Sunnah, yaitu mengidentikkannya dengan teks ĥadīś. Oleh karena ĥadīś telah baku dan teksnya tidak berubah lagi, maka akibatnya pemahaman Sunnah Nabi bersifat kaku dan rigid sebagaimana teks ĥadīś yang tidak pernah berubah lagi bunyi dan pemaknaannya. Dengan pemahaman ini maka al-Sunnah sulit untuk menghadapi dan merespon berbagai persoalan yang muncul dalam dunia modern kontemporer, yang kondisinya jauh berbeda dengan berbagai persoalan yang terjadi pada saat al-Sunnah itu muncul atau ketika al-Sunnah telah dirumuskan dalam bentuk ĥadīś.

Syaĥrūr mengkritik keras konsep tradisional yang mengidentikkan al-Sunnah dengan ĥadīś. Menurutnya, Sunnah Nabi bukan teks verbal sebagaimana yang terdapat di dalam bunyi teks ĥadīś. Sunnah Nabi adalah metode, pola pikir, konsep umum dan paradigma pemikiran Nabi untuk menerapkan al-Qur’ān sesuai dengan situasi dan kondisi obyektif Jazirah ‘Arab abad ke-7 M, sedangkan al-ĥadīś hanyalah laporan-laporan tentang perilaku Nabi sehari-hari, yang karena itu sebagiannya merupakan gambaran implisit dari Sunnah Nabi namun sebagian yang lain tidak mengandung Sunnah.

Berangkat dari pemahaman demikian, maka Syaĥrūr menegaskan lebih jauh bahwa sumber-sumber hukum Islam yang otoritatif selama ini tidak mengikat secara kaku, harfiyah dan formal. Sunnah Nabi misalnya memang membawa aturan hukum tertentu yang tertuang di dalam teks ĥadīś, tetapi aturan hukum itu tidak mengikat secara tekstual. Demikian pula yang ditiru dari kehidupan Nabi SAW bukan perilaku praktis sehari-hari. Hal yang tetap aktual dan strategis untuk selalu dihidupkan adalah metodenya, ijtihādnya, atau paradigma pemikirannya. Ijtihād Nabi ialah menerapkan *ĥudūd* yang ada dalam al-Qur’ān secara mudah sesuai dengan kondisi tanah ‘Arab pada abad ke-7 M. Dalam kerangka ini, maka Sunnah Nabi

---

[234]Syaĥrūr, *al-Kitāb… , op cit,* h. 579

hanya mengikat sebatas *ĥadd*, baik *adna* atau *a'la.* Dengan demikian, kepada umat Islam diberi kesempatan dan keleluasaan untuk membuat aturan hukum yang dinamis sepanjang masih dalam kerangka batasan *ĥudūd* baik dari al-Qur'ān atau al-Ĥadīś.

Model pembaruan hukum Islam yang berangkat dari konsep al-Sunnah model Syaĥrūr ini menuntut perubahan yang fundamental. Beberapa hal mendasar yang dapat dilihat dari konsekuensi konsepnya adalah berkenaan dengan sumber materi hukum Islam. Menurutnya sumber hukum Islam bukan al-Qur'ān dan al-Ĥadīś, tetapi al-Qur'ān dan al-Sunnah. Al-Qur'ān sendiri adalah sumber tertinggi dan paling mendasar, yang menentukan dan membatasi fungsi dari al-Sunnah. Sedangkan peran al-Sunnah sendiri hanya sebatas penerapan atau penjabaran dari al-Qur'ān.

Kunci pembaruan hukum Islam itu sendiri adalah ijtihād yang tidak pernah tertutup. Ijtihād ini tidak pernah dibatasi melainkan dibiarkan tetap terbuka dan bebas sepanjang masih dalam kerangka *Hudūd Allāh* dan *Hudūd Rasul*. Dengan demikian, terhadap naşş yang dianggap telah *qaţ'ī* sekalipun boleh dilakukan ijtihād, apalagi jika naşş tersebut berasal dari Sunnah Nabi. Sikap ini jelas berbeda dari pandangan mayoritas ulama tradisional yang membatasi lingkup ijtihād hanya sebatas naşş yang masih žanni.[235]

Di sisi lain, oleh karena penetapan hukum dalam Islam bersifat fleksibel selama masih dalam kerangka *ĥudūd*, maka tidak dibutuhkan lagi qiyas dengan model klasik. Qiyas modern dilakukan kepada materi yang empiris, misalnya kepada pengetahuan kedokteran atau ilmu alam yang ilmiah.[236]

Model hukum Islam yang ingin dikembangkan oleh Syaĥrūr di atas jauh berbeda jika dibandingkan dengan yang akan dikembangkan oleh al-Qarađāwi. Model al-Qarađāwi memang memberi peluang keragaman dalam beberapa persoalan hukum,

---

[235]'Abd al-Wahhāb Khallāf, *op cit*, h. 216. Implikasi lebih jauh dari konsep Syaĥrūr adalah bahwa ijmā' baginya bukan merupakan kesepakatan semua ulama pada suatu masa tertentu, melainkan hanya kesepakatan mayoritas saja dan juga tidak mengikat sepanjang masa tetapi hanya pada masa di mana ijmā' itu dibuat.

[236]*Ibid*.

terutama yang diatur oleh naşş yang masih žanni, namun problematika krusial yang dihadapi oleh hukum Islam pada era modern bukan pada aturan-aturan yang berdasar naşş yang žanni, melainkan justru pada aturan-aturan hukum yang ditetapkan oleh naşş yang *qaţ'ī*. Ternyata dalam persoalan-persoalan seperti ini, al-Qarađāwi tidak mau bergeser dari kaidah klasik bahwa ijtihād tidak berlaku terhadap naşş yang *qaţ'ī* atau terhadap hukum yang telah berdasarkan naşş *qaţ'ī*. Artinya ia tetap mengikuti pandangan klasik abad tengah dalam menetapkan hukum-hukum yang berdasarkan naşş *qaţ'ī*, misalnya tentang status warga negara non muslim, hukuman mati bagi orang murtad, dan perempuan tidak boleh menduduki jabatan tertinggi dalam negara Islam, dan sebagainya.

Dalam model pemikiran hukum Islam tradisional yang dikembangkan oleh al-Qarađāwi, Sunnah Nabi mengandung ketentuan hukum yang bersifat *haddiyah* (aturan hukum dengan batas yang definitif), apalagi jika kandungan dan status ĥadīś tersebut telah *qaţ'ī*. Akibatnya, maka aturan fiqh yang dibangun juga berupa *haddiyah*. Keterikatan yang kaku pada pola klasik ini tentu menempatkan posisi al-Qarađāwi sulit untuk merespon isu-isu dan persoalan kemoderenan secara lebih proporsional dan aktual. Sikap yang tetap berdiri di atas bumi era klasik atau abad tengah, lalu memakai kaca mata masa itu untuk melihat dan menilai fenomena dunia modern, adalah suatu tindakan yang tidak logis untuk dilakukan.

Implikasi lebih jauh, model hukum Islam yang dikembangkan oleh al-Qarađāwi terasa sempit, sebab ia mengklaim bahwa hukum yang islami adalah yang berdasarkan al-Qur'ān dan al-Sunnah, yakni yang diambil langsung secara eksplisit dari teks-teks keduanya. Artinya jika hukum yang dibuat ternyata berbeda dengan bunyi teks yang telah tegas dan jelas dari kedua sumber tersebut, maka hukum dimaksud tidak lagi Islami, walaupun misalnya hukum dimaksud tetap membawa semangat dan substansi al-Qur'ān dan al-Sunnah serta tidak berlabel sebagai "hukum Islam".

Dengan uraian di atas dapat terlihat pula perbedaan metode pemikiran di antara kedua tokoh yang dikaji ini. Jika Syahrūr merupakan seorang pemikir positivis-realistis, maka al-Qarađāwi tampil sebagai seorang yang spekulatif-idealis. Dengan pola pemikiran demikian dapat dibaca sisi kelemahan dan kelebihan di antara keduanya.

Dengan pola positivistiknya, Syahrūr mengukur kebenaran suatu penafsiran, termasuk di dalamnya ijtihād, tidak berdasarkan bunyi teks melainkan kesesuainnya dengan realitas dan fakta obyektif. Pemahaman dan kesesuaian dengan realitas obyektif merupakan tolak ukur apakah sebuah penafsiran dianggap benar atau salah.[237] Sebaliknya menurut al-Qarađāwi, suatu realitas harus diukur dengan teks sehingga dapat dinilai sebagai benar atau salah.

Teori *ĥudūd* yang dikemukakan oleh Syaĥrūr di atas merupakan implikasi dari pola pikir positivistik yang dianutnya. Dengan pola ini ia berusaha menemukan fakta berupa statemen-statemen dalam al-Qur'ān yang memuat hukum dengan batasan-batasan angka tertentu yang dapat diukur dan sekaligus menjadi ukuran. Ukuran dimaksud adalah batasan maksimal dan minimal yang menjadi parameter dalam menentukan kebenaran atau kesalahan suatu hukum. Batasan maksimal atau minimal dengan angka tertentu ini, menurutnya, sudah merupakan fakta yang menjadi ketetapan dari Allāh SWT sejak masa *'ażali*, bersifat transendental, berlaku abadi, dan tidak mengalami perubahan kapan pun dan di mana pun.

Teori batasan hukum dengan angka-angka tertentu yang ditawarkan oleh Syaĥrūr memang menyediakan ruang fleksibilitas dan pluralitas dalam penetapan hukum, namun juga dapat mereduksi kebenaran dalam penafsiran. Kebenaran suatu penafsiran diukur dengan angka-angka tertentu, sehingga terkesan menjadi sangat legal, formal dan normatif. Penafsiran atas suatu teks dengan batasan angka-angka tertentu ini seolah telah final, padahal Syaĥrūr sendiri mengkritik keras atas finalisasi tafsir ini. Maksud suatu teks hukum

---

[237] Syahrūr, *Nahw ..., op cit,* h. 107.

seolah dibatasi atau disederhanakan dengan angka-angka tertentu, padahal seharusnya teks dianggap hanya sebagai simbol atau tanda saja.[238] Dengan konsep simbol ini, maka pemaknaan suatu teks selalu dinamis dan berkembang tanpa batasan kaku, apa pun alasan pembatasan tersebut, sejalan dengan tingkat perkembangan kehidupan. Hal ini semakin diperkuat lagi oleh kenyataan bahwa munculnya suatu aturan hukum sangat dipengaruhi atau dilatarbelakangi oleh berbagai situasi pada masanya. Oleh karena itu, penafsirannya pun juga harus berkembang sejalan dengan perkembangan historisitas situasi dan kondisi itu sendiri.

Kelemahan positivisme Syaĥrūr yang kurang memberi ruang kajian historisitas seharusnya dapat ditutupi oleh konsep al-Qarađāwi yang masih menggarisbawahi pentingnya kajian *'illat* atau *sabab al-wurūd* dari suatu teks Sunnah. Bahkan konsep al-Qarađāwi ini dapat digunakan untuk memecahkan kekakuan pandangan Syaĥrūr tentang otentisitas suatu Sunnah. Jika konsep Syaĥrūr dengan cepat menilai palsu atau *mardūd* pada suatu teks Sunnah hanya karena ajarannya dianggap tidak sesuai lagi dengan realitas kehidupan, maka konsep 'illat tidak semudah itu menolaknya. Dengan konsep ini dapat disimpulkan bahwa ajaran dalam Sunnah dimaksud sangat relevan dengan situasi pada masanya, perkembangan keadaanlah yang menentukan lain sehingga berubah menjadi tidal relevan lagi. Dengan kata lain, ĥadīś dimaksud tetap *maqbūl* namun tidak dapat diterapkan lagi. Muĥaddiśīn menyebut ĥadīś seperti ini sebagai ħadīś yang *ghair ma'mūl bih*.[239]

---

[238]Syaĥrūr misalnya menyatakan bahwa zakat harta perniagaan sebesar 2,5 % adalah batas minimal dari hukum yang terdapat di dalam teks hadis Nabi.

[239]Lihat misalnya istilah yang digunakan oleh 'Abd al-'Ażīż dalam karyanya yang berjudul *Miftāh al-Sunnah au Tarīkh Funūn al-Ĥadīś* (Kairo: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988) h. 57.

E. Kemampuan dalam Merespon Isu-Issu Aktual

1. Hukum Islam dan Keadilan Gender

Ada dua corak pemikiran dalam mengkaji persoalan ini, yaitu mereka yang mengklaim dirinya sebagai pembela Islam dan kelompok lain yang dianggap sebagai musuh Islam. Kelompok pertama berangkat dari pendekatan fiqh murni yang dilandasi keyakinan bahwa hukum Islam telah benar dan mampu memberdayakan kaum perempuan. Sedangkan kelompok kedua, yang sebenarnya islami juga, berangkat dari analisis-analisis untuk membebaskan perempuan.

1) Pandangan Syaĥrūr:

Menurut Syaĥrūr, untuk menghilangkan problem perempuan era modern tidak lain dengan cara memberikan pemahaman Islam yang otentik tentang perempuan yang terdapat di dalam *ĥudūd* dari al-Qur'ān dan dalam lingkup substansi al-Sunnah yang modern. Dalam pandangannya, kesalahan mendasar yang berakibat pada kesalahan dalam memposisikan perempuan disebabkan oleh kesalahan metodologis, yaitu:

a. Ttidak membedakan antara ayat al-Qur'ān (*Umm al-Kitāb*) tentang hak perempuan yang bersifat *ĥudūd* dan ayat lain yang bersifat *ta'līmāt;*[240]
b. Tidak membedakan dalam berbagai ĥadīś Nabi antara ĥadīś-ĥadīś yang bersifat *ĥudūd* dan yang bersifat *ta'limāt*.[241]
c. Berangkat dari asumsi bahwa hak-hak perempuan yang telah ditetapkan pada masa Nabi SAW sudah merupakan suatu pembebasan yang sempurna dan final.[242]

---

[240]Misalnya ayat tentang poligami dan ayat tentang pakaian perempuan dalam surat al-Nuur ayat 31 adalah termasuk *ĥudūd*, sedangkan dalam surat al-Ahzāb ayat 59 adalah tentang *ta'limat* saja.

[241]Syaĥrūr, *Al-Kitāb*, *op cit,* h. 593.

[242]Misalnya orang Islam pertama yang mati syahid dibunuh oleh orang-orang kafir adalah perempuan bernama Sumayyah. Di adalah perempuan yang telah mengikuti dua kali Bai'ah (*Bai'ah al-'Aqabah* dan *Bai'ah al-Riđwān*) yang menjadi dasar bagi muktamar pendirian negara Islam Yatsrib. Jika memang demikian perannya, maka bagaimana mungkin kita dapat mengatakan agar perempuan hanya tinggal di rumah, dst. Lihat: *Ibid,* h. 595.

Sebenarnya masyarakat dan sistem sosial yang dibangun oleh Nabi SAW pada masanya adalah bentuk awal masyarakat Islam atau hanya produk pertama yang dapat dibentuk olehnya saat itu, bukan sebagai bentuk satu-satunya atau sebagai bentuk yang terakhir dan telah final sebab kenyataannya tindakan beliau masih berada dalam ruang lingkup *ĥudūd Allāh.* Nabi lalu meletakkan beberapa aturan, batasan atau definisi terhadap beberapa hal yang telah ada *ĥudūd*-nya dalam al-Qur'ān. Beliau juga telah membuat beberapa aturan definitif atas beberapa masalah lain sesuai dengan situasi sosial pada era tersebut, di mana perempuan pada saat itu tidak dibolehkan sama sekali untuk menduduki jabatan-jabatan pemerintahan serta menempati posisi sebagai *imām* atau panglima. Oleh karena dalam tahap berikutnya terjadi perkembangan, maka posisi perempuan ikut mengalami perubahan dan mampu menguasasi sendiri medan perang, misalnya yang dilakukan oleh 'Aisyah, maka Islam tidak melarang peran politik mereka.[243]

Dengan demikian, adalah keliru jika dikatakan bahwa pembebasan (emansipasi) perempuan telah dimulai dengan kehadiran Nabi SAW dan ikut berakhir dengan wafatnya beliau. Sesunggguhnya emansipasi perempuan dalam Islam telah dimulai oleh Nabi SAW, tetapi tidak akan pernah berakhir melainkan terus berkembang sebagaimana halnya dengan persoalan pembebasan budak. Emansipasi itu terus dilakukan dengan mengikuti sejarah perkembangan kemanusiaan itu sendiri secara universal.

Dalam suatu kajian yang kritis, Syaĥrūr menyebut ada beberapa ĥadīś yang telah disandarkan kepada Nabi SAW secara sembarangan yang isinya merendahkan posisi perempuan. Hadīś dimaksud antara lain:

[243]*Ibid*, h. 595.

يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْكَلْبُ وَالْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ[244]

Artinya: "*Sholat terputus dengan sebab lewatnya anjing, keledai dan perempuan".*

Hadīś ini bertentangan dengan semua ajaran yang diwahyukan oleh SWT kepada Nabi SAW, sebab isi ĥadīś tersebut menghina kedudukan perempuan. Tidak hanya sebatas itu, ĥadīś ini juga telah mengeluarkan perempuan dari jajaran masyarakat manusia yang telah dimuliakan oleh SWT dan dijadikan sebagai khalifah di muka bumi. Oleh karena itu, 'Aisyah menolaknya, karena isinya merendahkan perempuan, yakni mensejajarkan perempuan dengan keledai dan anjing sama-sama dapat membatalkan şalat.

Selanjutnya Syaĥrūr mengemukakan lagi ĥadīś lain yang juga tidak şaĥīh, yaitu yang berbunyi:

لَوْ كُنْتُ آمِرًا أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لَأَمَرْتُ النِّسَاءَ أَنْ يَسْجُدْنَ لِأَزْوَاجِهِنّ[245]

Artinya: "*Seandainya saya boleh memerintahkan seseorang untuk sujud kepada orang lain, niscaya saya perintahkan perempuan agar sujud kepada suaminya*".

Hadīś ini secara total, menurut Syaĥrūr, baik bentuk maupun substansinya bertentangan dengan segala ajaran yang diwahyukan kepada Nabi SAW.[246]

---

[244]Muslim ibn al-Hajjāj al-Qusyairī, *op cit*, juz II, h. 365. Lihat juga; *Şahīh al-Bukhāri*, dalam bab salat, nomor hadis 481 dan Muslim dengan nomor hadis 794.

[245]Syaĥrūr mengutip dari *Kasyf al-Khafā', op cit*, h. 228. Riwayat Abu Dāwūd dalam *Sunan*-nya pada bab al-nikah nomor 1828.

[246]Syaĥrūr, *al-Kitāb… , op cit*, h. 596.

Syahrur berargumen dengan al-Qur'ān untuk memperkuat sikapnya. Dalam berbagai ayat al-Qur'ān ini digunakan kata-kata *yā ayyuha al-lazīna āmanu* dan *yā ayyuha al-nāss*, yang digunakan secara sama untuk laki-laki atau perempuan. Semua dimuliakan Allāh SWT dan tidak dibedakan kecuali berdasarkan amal saleh. Seorang perempuan manapun tidak kurang kemuliaannya dari laki-laki manapun juga. Demikian pula kesenangan (*rughbah*) dan pemikiran perempuan tidak kurang dari pemikiran dan akal laki-laki manapun. Mitos-mitos bahwa perempuan itu kurang akal dan agama harus dikaji ulang.[247]

Dari aspek syara', menurut Syaĥrūr, Islam tidak pernah melarang atau membatasi hak perempuan untuk bekerja dalam segala lapangan kehidupan dan bidang produksi. Kalaupun ada pembatasan perempuan, maka itu tidak lain disebabkan oleh berbagai faktor historis yang obyektif, sebagaimana yang pernah terjadi dalam sejarah 'Arab Islam masa lalu.

Dalam sejarah perkembangan Islam, ada dua kesalahan metodologis yang banyak melatarbelakangi munculnya pandangan-pandangan tertentu yang mendiskreditkan perempuan di bidang pekerjaan. Kesalahan metodologis tersebut berakibat terjadinya krisis fiqh, terutama yang berkaitan dengan hak-hak sosial dan politik kaum perempuan. Dua kesalahan tersebut adalah (1) karena menggunakan *qiyās al-syāhid 'ala al-ghaib*; dan (2) karena tidak menggunakan teori *ĥudūd*.[248] Pengaturannya bukan dengan cara menganalogkan realitas masa kini (*syāhid*) kepada realitas yang telah terjadi pada masa lalu (*ghaib*), karena jika aktifitas perempuan Islam era modern (*syāhid*) harus disamakan dan diqiyaskan dengan perempuan yang hidup pada era klasik (*ghaib*) maka tidak akan pernah terjadi perkembangan, perubahan dan kemajuan.

Mereka yang ingin menyingkirkan perempuan dari bidang publik beralasan bahwa perempuan akan bercampur baur dengan laki-laki. Alasan seperti ini menurut Syaĥrūr tidak tepat sebab Islam

---

[247]Syaĥrūr, *op cit*, 597.
[248]*Ibid*, h. 623.

tidak melarang hal itu. Percampuran yang dilarang dalam Islam adalah jika berdua-duaan di tempat sepi tanpa kehadiran mahram.

Terhadap argumen lain yang dikemukakan oleh kelompok penentang peran publik kaum perempuan bahwa perempuan tidak dapat mengerjakan bidang-bidang tertentu, Syaĥrūr menyatakan argumen ini memang benar terjadi dalam realitas. Namun menurutnya, yang boleh dan berhak untuk menentukan serta membatasi lingkup peran tersebut adalah perempuan sendiri dan bukan laki-laki. Penentuan batas peran tersebut dapat pula ditentukan lewat kelembagaan. Dengan cara ini akan dapat diputuskan apa saja kesulitan yang dihadapi perempuan, apa bidang yang tidak dapat dilakukan, serta apa pula yang tidak layak untuk mereka kerjakan. Oleh karena itu, tidak tepat jika yang menentukan ruang lingkup layak dan tidak layak diberikan kepada kaum laki-laki saja, apalagi jika diserahkan kepada para pemimpin keagamaan atau ulama.[249] Jika penentuan ini dipaksakan juga kepada laki-laki untuk memutuskannya, maka dikhawatirkan akan muncul diskriminasi dan ego demi mempertahankan hegemoni dan kepentingan kaum laki-laki semata, atau kepentingan sepihak, yang tidak lagi obyektif dan proporsional.

Menurutnya, jika pembatasan peran perempuan terjadi dalam konteks sejarah, dan sejarah adalah masa lalu yang tidak kita alami dan rasakan lagi, maka sejarah tersebut adalah sesuatu yang *ghaib*. Adapun kehidupan modern yang sedang kita hadapi saat ini adalah sesuatu yang real, yang kita saksikan atau sebagai sesuatu yang *syāhid*. Tentu banyak perbedaan antara masa sekarang dengan masa dahulu. Dengan itu maka tidak relevan menyamakan masa sekarang dengan masa dahulu. Tegasnya, adalah suatu kekeliruan untuk melakukan *qiyās al-syāhid ʻala al-ghaib*.[250] Dengan demikian, ia memandang dimensi ruang dan waktu sangat menentukan persoalan partisipasi perempuan muslim era modern dalam lapangan politik.

[249]*Ibid*, h. 623-4.
[250]*Ibid*, h. 624.

Ia mengakui memang ada ĥadīś yang melarang perempuan untuk menjadi pemimpin atas orang banyak, yaitu:

لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً [251]

Di sini ia menyatakan bahwa ĥadīś tersebut muncul dengan sebab tertentu, dan karena itu tidak berlaku umum. Menurutnya, secara harfiyah ĥadīś itu memang melarang wanita untuk menjadi pemimpin. Jika ĥadīś itu benar-benar sahih, maka tetap tidak dapat dijadikan sebagai dasar analogi, sebab ĥadīś itu disampaikan oleh Nabi SAW sebagai respon atau peringatan atau komentar terhadap peristiwa tertentu.[252] Di lain pihak, menurutnya, ĥadīś tersebut tergolong sebagai *munfarid* (menyendiri; hanya diriwayatkan oleh al-Bukhāri) dan karena itu tingkat kesahihannya tidak dapat diterapkan dalam kaidah *in saĥĥa al-ĥadīś fa huwa mazhabī*, itupun kalau kaidah tersebut dapat digunakan.[253]

Dengan demikian, katanya, maka perempuan muslim harus tahu bahwa ia berhak untuk memilih dan dipilih, serta berhak pula untuk menduduki jabatan-jabatan strategis dan tertinggi dalam suatu negara, termasuk sebagai kepala negara, walaupun harus membawahi kaum laki-laki. Perempuan juga berhak melaksanakan şalat Jum'at sebagaimana kaum laki-laki, serta ikut berpartisipasi dalam menangani tugas-tugas dan otoritas *tasyrī'* (perundang-undangan) dan hukum, jika memang ahli dalam bidang tersebut.[254]

---

[251]*Ibid*. Hadīś ini termuat dalam *Şahīh al-Bukhāri*, pada kitāb al-ahkām, hadis nomor 4073, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, nomor 19507, dan *Sunan al-Nasāi*, kitāb al-ahkām, hadis nomor 2188.

[252]*Ibid,* h. *625*.

[253]*Ibid,* h. 625.

[254]*Ibid,* h. 625-6.

2) *Pandangan al-Qarađāwi*

Dalam pandangan al-Qarađāwi, kaum perempuan adalah sama dengan laki-laki, yaitu dituntut untuk beribadah kepada Allāh SWT, dalam mengemban tanggung jawab kecuali dalam beberapa hal tertentu. Al-Qur'ān sendiri membebankan tanggung jawab kepada laki-laki dan perempuan untuk membimbing dan memperbaiki masyarakat, yang diistilahkan dengan ungkapan *amar ma'rūf* dan *nahī munkar*. Dalam surat al-Taubah ayat 71[255] dan 72[256] disebutkan sifat-sifat orang yang beriman secara berimbang antara laki-laki dan perempuan.

Sejalan dengan argumen Syaĥrūr, maka al-Qarađāwi juga menyatakan bahwa di zaman Rasul SAW perempuan mukmin telah melaksanakan perannya dengan baik. Perempuan boleh berpartisipasi dalam lapangan politik, baik sebagai eksekutif atau legislatif, sebagai pemilih atau yang dipilih. Menurutnya, argumen yang digunakan oleh kelompok penentang peran politik perempuan dengan surat al-Ahzāb ayat 33 tidak tepat. Sebab ayat tersebut secara khusus ditujukan kepada para istri Nabi, yang memang telah memiliki keistimewaan dan aturan sendiri. 'Aisyah sendiri tidak selalu dalam rumah, bahkan sebaliknya pernah tampil sebagai panglima yang memimpin pasukan dalam perang Jamal melawan khalīfah 'Alī ibn Abī Ţālib. Pembatasan perempuan dalam rumah hanya dimungkinkan dalam situasi tertentu zaman dahulu ketika syari'ah

---

[255]Terjemahnya berbunyi "*Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka adalah menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh yang ma'ruf dan mencegah yang munkar, mendirikan solat, menunaikan zakat, dan mereka ta'at kepada Allāh dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allāh; sesungguhnya Allāh Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana*".

[256]Terjemahnya berbunyi "*Allāh menjanjikan bagi orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, akan mendapat surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka di dalamnya, dan mendapat tempat-tempat yang bagus di dalam surga 'And. Dan keridaan Allāh adalah lebih besar, itu adalah keuntungan yang besar".*

belum mantap dan hanya sebagai sanksi bagi perempuan yang telah berbuat keji.[257]

Menurutnya memang ada ayat al-Qur'ān yang mengatakan bahwa laki-laki sebagai pemimpin perempuan,[258] namun ayat ini turun dalam konteks kehidupan suami istri atau dalam kehidupan rumah tangga. Oleh karena itu, tidak ada dalil yang melarang bagi sebagian perempuan untuk memegang kekuasaan dan kedudukan di atas laki-laki di luar lingkup keluarga.

Al-Qarđāwi mengemukakan argumen lain untuk memperkuat sikapnya di atas, namun sifatnya reaktif dan kurang obyektif. Menurutnya, perempuan muslim yang *commited* dengan Islam dituntut memasuki kancah pemilu dengan tujuan untuk menghadapi perempuan sekuler yang telah mengklaim bahwa merekalah yang mengendalikan aktifitas perempuan. Jadi, tuntutan sosial dan politik, dengan terjun ke dunia politik, jauh lebih penting dari pada tuntutan pribadi di rumah saja.[259]

Dalam pandangannya, yang dilarang adalah perempuan memegang kekuasaan umum atau tertinggi atas laki-laki. Dalam konteks inilah ada sebuah ĥadīś marfū' yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri dari Abū Bakrah bahwa Nabi SAW bersabda:

لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً [260]

Artinya: "*tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada perempuan"*

Maksud larangan dalam ĥadīś ini adalah kekuasaan umum terhadap semua umat, yakni menjadi kepala negara, atau sebagai khalīfah atau menduduki jabatan *al-imāmah al-'uzhmā*. Kata

---

[257]Al-Qarađāwi, *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islam, Makānatuhā, Ma'ālimuhā, Ţabī'atuhā, Mauqifuhā, min al-Dīmuqraţiyah wa al-Ta'addudiyah, wa al-Mar'ah wa Ghair al-Muslimīn* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1997), cetakan I, h. : 207-8.

[258]Surat al-Nisā' ayat 34.

[259]*Ibid,* h. 210-211.

[260]Al-Qarađāwi, *op cit*, h. 248.

amrahum menunjukkan makna kepemimpinan secara umum atau total. Dengan kata lain, jika kepemimpinan itu hanya atas sebagian masalah atau sebagian orang, maka tidak ada halangan bagi perempuan untuk mengembannya. Jabatan atau posisi yang membawahi sebagian laki-laki, misalnya jabatan sebagai mufti dalam berfatwa, atau sebagai pejuang dalam berjihad, sebagai guru dalam pendidikan, atau sebagai periwayat ȟadīś, atau pengatur administrasi. Dalam posisi-posisi seperti ini, otoritas perempuan telah diakui dan telah berjalan selama beberapa periode. [261]

Latar belakang munculnya ȟadīś di atas (*asbāb al-wurūd*) turut mendukung pengertian bahwa perempuan boleh menduduki jabatan dengan kekuasaan terbatas, atau dilarang menduduki jabatan kekuasaan umum.[262] Sebab khusus munculnya larangan dalam ȟadīś di atas adalah karena di negeri Persia pada saat itu masih banyak terdapat kaum laki-laki yang lebih mampu dan pantas untuk menjadi raja di negeri Persia.[263]

Keumuman lafal ȟadīś tidak dapat dijadikan sebagai kaidah dan postulat. Jika ȟadīś tersebut dipahami apa adanya menurut makna umumnya maka akan terjadi kontradiksi dengan al-Qur'ān yang secara lahiriah justru membolehkan perempuan sebagai pemimpin tertinggi. Sebagai contoh, di dalam al-Qur'ān diceritakan tentang seorang perempuan yang memerintah di negeri Saba' dengan keadilan dan kebijakannya.[264] Juga tentang perempuan yang melakukan fungsi amar ma'ruf dan nahi munkar, yang bertindak sebagai pelindung, dan lainnya. Ini menunjukkan sebagai kebolehan perempuan sebagai pemimpin.

---

[261]Dalam hal ini, Al-Qarađāwi telah mengutip pandangan fuqahā' bahwa Abū Hanīfah membolehkan perempuan sebagai hakim yang mengadili perkara-perkara di mana perempuan boleh sebagai saksi di dalamnya, yaitu berbagai masalah selain *ȟudūd* dan *qisās* Perempuan juga boleh sebagai saksi dalam transaksi keuangan dan hukum sipil. Dalam persaksian ini, kedudukan dua perempuan sama dengan kesaksial seorang laki-laki. Ini berdasarkan pertimbangan praktis, hak dan kehormatan.

[262]*Ibid*, h. 214.

[263]*Ibid*, h. 225.

[264]Surat al-Nahl ayat 44.

3) Analisis Perbandingan

Sikap dan pandangan Syaĥrūr lebih menunjang perjuangan untuk pembebasan perempuan dari keterbelakangan. Pemahaman Sunnah Nabi yang dikemukakannya berimplikasi jauh kepada dorongan untuk pemberdayaan perempuan dalam lapangan sosial dan politik.

Ĥadīś-ĥadīś yang meletakkan perempuan dalam posisi terbatas, oleh Syaĥrūr dianggap bukan sebagai ĥadīś yang mengikat, berdampak hukum atau dalam pemahaman legal formal. Dengan istilah lain, Syaĥrūr memahami ĥadīś-ĥadīś tersebut muncul bukan dalam posisi Nabi SAW sebagai seorang Rasul, melainkan sebagai seorang imam atau kepala negara yang sedang menghadapi persoalan politik dan harus meresponnya seketika. Produk kebijakannya tentu saja sangat kondisional dan selalu menerima perubahan dalam perjalanan panjang kehidupan.

Pemahamannya sulit untuk berhadapan dengan kehidupan dunia modern dengan berbagai perubahannya yang cepat dan drastis. Hal ini berbeda dengan Syaĥrūr yang memahaminya secara dinamis, kreatif dan inovatif, sehingga produk pemikiran dari pemahaman tersebut dapat mudah merespon dan menjawab persoalan-persoalan modern yang jauh berbeda dari era klasik, termasuk di dalamnya persoalan keadilan atas kaum perempuan. Lebih dari itu, al-Qarađāwi tidak menggunakan model posisi Nabi SAW dalam menganalisa kandungan ĥadīś di atas. Seandainya hal ini dilakukan tentu ia akan lebih fleksibel.

Di lain pihak, al-Qarađāwi tidak menjelaskan kemungkinan ĥadīś tersebut muncul dengan ‘illat tertentu. Jika ‘illat ada maka larangan tetap berlaku, dan jika tidak ada lagi ‘illat maka larangan menjadi hilang. Penggunaan ‘illat sebagai landasan penetapan suatu hukum akan menyebabkan hukum dimaksud menjadi dinamis. Oleh karena tidak memakai teori ‘illat ini, maka ia tetap berkesimpulan selamanya perempuan tidak boleh menempati posisi sebagai kepala negara tertinggi dalam Islam.

Perbedaan di antara keduanya muncul dengan sebab perbedaan sudut pandang dalam melihat dalil. Al-Qarađāwi melihat bahwa ajaran di dalam ĥadīś telah tegas dan *qaţ'ī*. Artinya berbagai perubahan situasi dapat terjadi dan penerapannya boleh berubah, namun pada prinsipnya ajaran ĥadīś di atas tetap berlaku abadi untuk keadaan normal yang sesuai dengan situasi dalam ĥadīś. Namun bagi Syaĥrūr, ĥadīś tersebut hanya baru merupakan respon dari Nabi yang bersifat sesaat, bukan sebagai tasyrī', jadi tidak mengikat sedikit pun. Baginya, mengatakan bahwa 'illat ĥadīś tersebut dapat berlaku adalah sia-sia sebab tidak mungkin situasi masa Nabi tersebut akan terulang lagi.

Pada salah satu titik persamaan ini, baik Syaĥrūr atau al-Qarađāwi, sama-sama menyadari adalah tidak mungkin untuk menyamaratakan laki-laki dan perempuan secara mutlak. Keduanya justru sepakat ada bidang pekerjaan yang tidak layak dilakukan oleh perempuan.[265] Oleh karena itu, persamaan dalam bentuk fisik atau faktor alami lainnya, seperti umur, jasmani, ras, jenis kelamin, tidak dapat dilakukan. Perbedaan fisik dan biologis ini tidak dapat dijadikan sebagai alasan untuk memperlakukan perbedaan dalam status sosial, kultural, psikologis, dan lainnya yang popular sebagai persoalan ketidakadilan gender.

Pandangan yang memberikan kebebasan penuh bagi perempuan untuk menduduki jabatan-jabatan politik tanpa batas dan kebebasan dalam menekuni berbagai lapangan kerja yang layak bagi mereka, lebih relevan dengan paradigma konstitusi atau hukum tata negera modern, yang bersifat demokratis, menjunjung hak asasi manusia, membawa prinsip egaliter, keadilan, emansipasi, dan pluralisme. Prinsip-prinsip ini sendiri tidak lain juga merupakan prinsip Islam. Konstitusionalisme di sini tidak sekedar sebagai pemerintahan yang sesuai dengan konstitusi, sebab jika ini yang dipakai, maka setiap pemerintahan yang memenuhi hukum-hukum formal, mungkin sudah dianggap memenuhi syarat dan dianggap konstitusional, walau betapapun tidak adil dan menindasnya

[265] *Ibid.*

pemerintah tersebut. Oleh karena itu, manurut an-Na'īm, pemerintahan yang konstitusional juga harus membuat kebijakan-kebijakan yang mendorong tujuan-tujuan substansial dan prinsipil dari hukum tata negara di atas.[266]

Negara bangsa (*nation state*) adalah bentuk organisasi sosial politik yang paling relevan, paling mungkin dan paling berkembang di negara Islam saat ini. Dalam konsep negara bangsa ini, dikembangkan berbagai prinsip ideal, seperti persamaan di depan hukum bagi seluruh warga negara, tanpa diskriminasi latar belakang ras, warna kulit, suku, bahasa, jenis kelamin, agama, atau pandangan politik dan pandangan lainnya. Suatu konstitusi yang membenarkan terjadinya diskriminasi di antara warga negaranya tidak layak diberi nama sebagai konstitusi. Demikian pula pemerintahan yang otoriter tidak boleh diterima sebagai pemerintahan yang konstitusional.[267] Mengapa harus demikian, sebab fungsi konstitusi adalah sebagai kerangka, institusi dan mekanisme untuk menyelesaikan berbagai persoalan keadilan dan kebebasan.

Dalam konstitusi modern, setiap warga negara memiliki keseimbangan dan persamaan hak mau pun kewajiban yang sama secara mutlak, tanpa diskriminasi apa pun, baik berdasarkan agama atau jenis kelamin.[268] Asas persamaan (*egaliter*) ini merupakan salah satu hak yang paling fundamental bagi warga negara. Deklarasi kemerdekaan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) menyatakan "*…that all men are created equal".* Gagasan ini muncul untuk menentang sistem dominasi kekuasaan yang dilakukan oleh aristokrasi dan oligarki, serta sebagai perlawanan terhadap hierarkhi dan diskriminasi sosial yang masih berlaku hingga kini.[269] Ketidakadilan ini terjadi dalam segala bidang, baik yang berkenaan

---

[266]An-Na'īm, *Toward* …., *op cit,* h. 136.

[267]*Ibid*, h. 138.

[268]*Ibid*, h. 164.

[269]Lihat Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna; Respon Intelektual Muslim Indoensia terhadap Demokrasi* di Indonesia 1966-1995 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 111.

dengan kekuasaan, kekayaan, atau pendapatan, ras, gender, dan sebagainya.

Sikap diskriminatif bertentangan dengan egalitarianisme, suatu faham yang mengakui persamaan (*musāwah*) tidak hanya secara hukum, tetapi juga sosial, politik, ekonomi dan budaya. Semangat egaliter ini mendukung terwujudnya persamaan laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, prinsip persamaan ini dalam segala aspeknya mengimplikasikan keadilan, dan sebaliknya. Oleh karena itu, sering dinyatakan bahwa ketidaksamaan berarti kesewenang-wenangan dan ketidakadilan. Keadilan adalah milik bersama masyarakat. Oleh karena itu, suatu masyarakat dikatakan adil jika distribusi dan peluang aspek-aspek di dalamnya, termasuk hak dalam berpolitik, diberikan secara merata kepada semua.

Dilihat dari sisi perjuangan hak asasi manusia (HAM), ternyata pandangan kedua tokoh ini memberikan implikasi yang berbeda pula. Sikap Syaĥrūr yang memberikan keleluasaan seluasnya bagi perempuan untuk bekerja dan berpolitik tentu lebih mencerminkan semangat penegakan HAM. Berbeda halnya dengan sikap al-Qarađāwi.

Di era modern, HAM merupakan salah satu isu penting yang berkembang dan tersu diperjuangkan oleh PBB. Hak asasi manusia memberikan kebebasan bagi manusia tanpa membedakan ras, kelamin, bahasa atau agama. HAM dari PBB ini diakui memiliki standar universal yang mengikat seluruh bangsa di dunia.

Standar HAM ini didasari atas prinsip normatif umum yang dimiliki oleh semua kebudayaan dan tradisi agama besar di dunia. Prinsip dasar dimaksud ialah "*seseorang harus memperlakukan orang lain secara sama seperti ia mengharapkan diperlakukan orang lain.*"[270] An-Na'īm menyebut ini sebagai prinsip *Resiprositas* yang sifatnya selalu menguntungkan. Kriteria pokok untuk mengidentifikasi bahwa HAM itu universal adalah jika hak itu diberikan karena kemanusiaannya. Standar HAM diapresiasi oleh berbagai tradisi budaya kerena menyangkut harkat dan martabat yang

[270]An-Na'īm¸ *op cit*, h. 310.

inheren pada setiap manusia, tanpa dibatasi oleh ras, jenis kelamin, bahasa atau agama.[271] HAM didasarkan atas dua kekuatan utama yang memotivasi seluruh tingkah laku manusia, yaitu kehendak untuk hidup dan kehendak untuk bebas. Larangan diskriminasi atas dasar jenis kelamin telah menjadi perhatian internasional dan telah ditegaskan dalam berbagai konvensi internasional.

Secara historis, pandangan yang membatasi hak perempuan memang ada alasannya, yaitu untuk memperbaiki suatu keadaan yang terjadi dalam kurun historis tertentu. Tetapi alasan seperti ini tidak dapat lagi digunakan untuk diteruskan pada saat sekarang, bahkan sebaliknya, karena pembatasan oleh syari'ah terhadap HAM dibenarkan berdasarkan konteks historis, maka pada saat ini pembenaran tersebut sudah berakhir dan tidak relevan lagi, sebab konteks historis sekarang sudah jauh berbeda.[272]

Jika dilihat dalam konteks hukum ketatanegaraan dan demokrasi modern, jelas pendapat yang dikemukakan SyaĥrŪr lebih relevan dibandingkan dengan pandangan al-Qarađāwi atau ulama fiqh klasik umumnya.

D. Hukum Islam dan Pluralisme Agama

Salah satu persoalan penting dalam pluralisme agama adalah murtad atau konversi agama. Murtad adalah tindakan yang secara sadar dilakukan oleh seorang muslim untuk keluar dari agama Islam dan memeluk agama lain. Dalam doktrin fiqh Islam tradisional ada ketentuan sanksi hukuman mati yang harus dijatuhkan atas pelaku murtad, bahkan juga berimplikasi secara perdata kepada pelakunya, di mana ia harus bercerai dengan istrinya, terhalang memperoleh warisan, dan secara konstitusi ia dianggap sebagai warga negara kelas dua karena tidak memeluk Islam lagi.

---

[271]Oscar Schachler "Human Dignity as a Normative Concept" yang dimuat sebagai komentar editorial dalam *American Journal of International Law* edisi nomor 77 tahun 1983, h. 853.

[272]An-Na'īm, *op cit,* h. 326.

1. Pandangan Muĥammad Syaĥrūr

Syaĥrūr mengawali kajian tentang murtad ini dengan prinsip kebebasan sebagai bagian dari demokrasi dalam Islam.[273] Menurutnya, kebebasan adalah lawan dari penghambaan *(al-'ubūdiyah*). Kebebasan lahir dari hasil dialektika antara manusia sebagai individu dan manusia sebagai kelompok sosial. Kebebasan individual adalah keinginan secara sadar antara melakukan dan tidak melakukan berbagai hal yang terkait secara khusus dengan orang lain sebagai individu.[274]

Kebebasan memilih aqidah adalah bagian dari kebebasan individual di atas. Sebagai individu, manusia memiliki hak penuh untuk menjadi mukmin atau kafir. Allāh SWT justru telah memerintahkan orang-orang mukmin untuk memilih tersebut. Kufur yang merupakan kebalikan dari iman tidak akan mungkin hilang dari muka bumi selama manusia masih ada, sebab kekafiran adalah bagian dari dialektika manusia. Dalam surat al-Kahfi ayat 29 dinyatakan bahwa Allāh SWT telah memperingatkan dan memberikan kebebasan bagi manusia dalam beriman atau kufur, tanpa ada perbedaan. Dalam ayat itu juga ditegaskan bahwa yang menjatuhkan hukuman bagi orang-orang kafir (*zhālim*) hanya Allāh sendiri, dan tidak memberikan hak itu kepada kepentingan manusia.

Berdasarkan kajian tentang dialektika, menurutnya, maka jelas bahwa aturan-aturan dialektika manusia adalah sesuatu yang hakiki, yang benar-benar terjadi tanpa perlu diperdebatkan lagi. Adanya perbedaan berbagai kebudayaan manusia merupakan konsekuensi logis dan niscaya dari hal itu, mulai dari aqidah sampai kepada hal-hal yang kecil. Allāh SWT memang menghendaki agar manusia menjadi beriman, tetapi Dia juga memerintahkan orang mukmin agar tidak tamak dengan menginginkan semua penduduk

---

[273]Harus diingat, kata Syaĥrūr, bahwa *Syūrā* atau demokrasi adalah bagian asasi dari īmān, di samping şalat dan infāk. Bahkan syura termasuk ke dalam salah satu asas bangunan aqidah Islam. Dengan syura ini maka demokrasi dapat ditegakkan di atas kebebasan berpikir dan berekspressi serta adanya pendapat yang dikemukakan oleh orang lain. Lihat : *ibid* , h. 188.

[274]Syaĥrūr, *Dirāsat Islāmiyah*…, *op cit,* h. 143.

bumi menjadi beriman. Hal itu adalah sesuatu yang mustahil karena bertentangan dengan aturan-aturan dialektika yang telah menjadi Sunnat Allāh terhadap para makhluk-Nya.[275]

Al-Qur'ān menurutnya, telah menetapkan adanya hubungan yang dialektis antara kekufuran dan keimanan. Satu pihak tidak mungkin menafikan dan menghilangkan pihak lain serta tidak mungkin menjadikan semua penduduk bumi sebagai satu golongan. Dengan makna inilah Allāh telah menegaskan dalam surat al-Ra'ad ayat 31[276].

Seorang muslim memang harus dapat menerima kehadiran kufur sebagai sisi lain kehidupan dan tidak mungkin menghilangkannya, bahkan kita harus berdialeka dengannya.[277]

Dalam pandangan Syaȃrūr, ada dua bentuk dialektika tersebut yaitu yang bersifat teologis; di mana adalah hak setiap orang untuk memilih iman atau kufur dengan penuh kebebasan dan kesadaran serta tanpa paksaan.[278] Dalam tingkat ini Allāh telah menjadikan hukuman yang sifatnya ukhrawi semata atau bukan dalam bentuk hukuman fisik duniawi bagi kufur.[279]

Bersifat biasa sehari-hari; di mana setiap mukmin dan kafir memiliki posisi masing-masing yang saling mengenal dan menghormati. Keduanya tidak boleh berperang, namun jika si kafir berusaha menghilangkan atau memusnahkan orang mukmin serta

---

[275]*Ibid,* h. 145.

[276]Artinya: "*Jika Allāh menghendaki niscaya Dia telah memberi petunjuk kepada semua manusia, tetapi mereka senantiasa berselisih…".*

[277]*Ibid* , h. 341.

[278]*Ibid,* h. 341.

[279]Syaȃrūr menunjukkan bahwa Nabi SAW tidak pernah menghukum 'Abd Allāh ibn Ubay, tokoh munafik yang berganti agama, dengan hukuman duniawi. Jika hukuman fisik dan penilaian oleh manusia itu dibolehkan, maka tidak dapat tegak masyarakat yang manusiawi sebab kebebasan yang menjadi dasar tujuan kehidupan tidak ada lagi. Padahal masyarakat modern, adalah suatu bangsa yang terdiri dari berbagai umat dan multi penduduk yang berdiam di dalam negara, dan negara itu sendiri memiliki undang-undang yang mengatur orang mukmin maupun orang kafir atas dasar persamaan. Lihat: *Ibid* , h. 342-3.

tidak menginginkan keberadaannya, maka diizinkan bagi orang mukmin memeranginya.[280]

Dengan demikian, hukuman mati bagi orang yang murtad sama saja bertujuan memaksa agar semua orang memeluk Islam dan menganut tauhid, padahal ini tidak boleh terjadi. Oleh karena kebebasan adalah hak semua orang maka tidak dibenarkan adanya pemaksaan dengan ancaman hukuman mati. Setiap muslim bahkan sebaliknya harus yakin bahwa salah satu bentuk kebebasan adalah dibiarkan adanya sisi lain dari kehidupan muslim, yaitu kufur. Karena dengan itulah maka seorang muslim dapat berinteraksi sesuai dengan posisinya, baik dengan dialektika yang saling menimbulkan maslahat, atau sebaliknya justru saling bermusuhan.[281]

Maka setiap muslim harus mengetahui bahwa orang lain bebas merdeka untuk memeluk dan membangun aqidah yang diinginkannya. Kebebasan memilih aqidah ini telah dianugerahkan oleh Allāh SWT kepada semua orang secara sama tanpa diskriminasi, baik muslim atau tidak. Karena itu keimanan yang sesungguhnya hanya dapat dikenal dengan adanya kekufuran. Oleh karena itu, ia menanyakan secara mendasar jika semua orang di muka bumi menjadi beriman maka bagaimana kita akan dapat mengenal dan mengetahui kekufuran.[282]

Ketika Islam datang, maka tuntutan dasar pertama yang dibawanya adalah kemerdekaan aqidah. Persoalan yang terjadi antara Nabi SAW dan golongan Quraisy adalah kebebasan. Beliau menginginkan, siapa yang mau beriman dengan agama baru yang dibawanya dipersilahkan, dan sebaliknya siapa yang ingin tetap dalam kemusyrikan tidak dilarang. Oleh karena itu, politik dakwah Islam ditegakkan atas dasar ayat *lā ikrāh fi al-dīn* (tidak ada paksaan dalam agama), dan ayat *qul yā ayyuha al-kāfirūn lā a'budu ma tā'budūn*.[283]

---

[280]*Ibid*, h. 343.
[281]*Ibid* , h. 145.
[282]*Ibid*, h. 147
[283]*Ibid*, h. 149

2. Pandangan al-Qarađāwi

Menurutnya, persoalan murtad adalah sesuatu yang sangat serius dan tidak boleh dibiarkan terjadi terus-menerus dengan begitu saja dalam masyarakat. Dalam banyak Sunnah Nabi telah disinggung kejahatan murtad dengan sanksi tertentu atas pelakunya. Murtad berbahaya karena dapat memecah belah masyarakat serta menjerumuskan mereka ke dalam fitnah buta. Lebih jauh dari itu, murtad dapat menyebabkan timbulnya bahaya lebih besar berupa perang saudara dan saling bunuh, sehingga negara akan hancur barantakan.[284] Islam memang tidak memaksa seseorang untuk masuk ke dalamnya. Islam juga tidak pernah memaksa mereka agar keluar dari Islam untuk masuk ke dalam agama tertentu, sebab iman yang benar dalam pandangan Islam adalah yang berdasarkan pilihan suka rela. Hal ini ditegaskan dalam beberapa ayat al-Qur'ān, yaitu Surat al-Baqarah ayat 256[285] dan Surat Yunus ayat 99.[286]

Bagi al-Qarađāwi, sikap murtad bukan sekedar berganti keyakinan tetapi juga berarti perubahan kepribadian, kesetiaan dan loyalitas. Menurutnya, dengan murtad maka seseorang telah merubah keyakinan dan loyalitas kesetiaannya dari satu umat kepada umat lainnya, dan dari satu negeri kepada negeri lainnya. Ia juga telah mencabut eksistensi dirinya dari kesatuan umat Islam yang telah menjadi anggota tubuhnya, untuk kemudian menyatukan akal, kalbu, dan keinginannya, kepada musuh Islam. Motof-motif inilah yang diungkapkan dalam beberapa ĥadīś yang menyatakan orang murtad sebagai:

---

[284]Al-Qarađāwi, *Jarīmah al-Riddah wa 'Uqūbah al-Murtad fi Đau'i al-Qur'ān wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996) cetakan I, 1996, h. 8.

[285]Artinya : " *tidak boleh ada paksaan dalam agama*".

[286]Artinya: "*apakah Engkau akan memaksa manusia sampai mereka menjadi beriman ..".*

التَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ[287]

Artinya:"*orang yang meninggalkan agamanya dan berpisah dengan jama'ah*"

Dengan demikian, orang murtad dianggap sebagai pengkhianat, terhadap negerinya atau loyal kepada musuh secara terbuka.[288] Baginya, di samping sebagai bahaya terbesar, murtad juga tipu daya terbesar yang dilakukan oleh musuh-musuh Islam, yaitu untuk memfitnah pemeluk-pemeluk Islam agar pindah agama, baik dengan kekuatan senjata atau dengan makar tipu daya. Firman Allāh SWT dalam surat al-Baqarah ayat 217.[289]

Al-Qarđāwi menambahkan bahwa hukuman mati bagi orang yang murtad memang tidak ada dalam al-Qur'ān tetapi banyak diatur dalam ĥadīś-ĥadīś yang sahih. Berbagai ĥadīś dimaksud memang bersifat *āhād (*riwayat perorangan) akan tetapi karena jumlahnya *masyhūr* (jumlahnya banyak dan populer) maka dapat dijadikan hujjah. Ĥadīś dimaksud antara lain riwayat Jamā'ah dari Ibn 'Abbās:

لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ الثَّيِّبُ الزَّانِي وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ [290]

Artinya: "*Tidak halal menghilangkan nyawa seseorang yang bersaksi tidak ada Tuhan selain Allāh dan Muĥammad sebagai utusan Allāh kecuali dengan tiga sebab, yaitu karena membunuh, pezina yang pernah menikah,dan meninggalkan agama yang memisahkan diri dari jama'ah".*

[287]Riwayat al-Bukhāri dan Muslim dari Ibn Mas'ūd. Lihat: al-Bukhāri, *al-Jāmi' al-Şāhīh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981) juz IV, bab *al-Diyah*, h. 178, dan Muslim nomor ĥadīś 3175.

[288]Al-Qarađāwi, *Jarīmah al-Riddah,, op cit*.

[289]Artinya: "*Mereka senantiasa memerangi kalian sampai kalian berpaling dari agama kalian jika mereka mampu*".

[290]Al-Bukhāri dan Muslim, *op cit.*

Hadīś yang paling populer adalah riwayat al-Bukhārī dari Ibn ‘Abbās bahwa Nabi SAW bersabda:

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ [291]

Artinya: “*Barang siapa mengganti agamanya maka bunuhlah dia”*

3. Analisis Perbandingan

Dari uraian di atas dapat dibuat perbandingan antara pemikiran Syaȟrūr dan al-Qarađāwi dalam membahas persoalan murtad ini. Pemahaman al-Qarađāwi terhadap Sunnah Nabi tentang hukuman mati atas orang murtad adalah pemahaman yang bersifat formal legal. Dia menggolongkan ȟadīś tersebut sebagai tasyrī’ yang memiliki kekuatan memaksa atas orang mukmin, serta mengatur stabilitas masyarakat Islam secara umum. Pemahaman al-Qarađāwi ini juga kurang mempertimbangkan latar belakang historis dan sosial politik ketika ȟadīś itu muncul maupun sistem sosial umat Islam abad klasik maupun era modern.

Sementara itu, Syaȟrūr memandang aturan dalam ȟadīś tersebut bukan sebagai *Sunnah Risālah* yang berimplikasi hukum abadi dan statis. Pada era kenabian, loyalitas seseorang kepada Islam, kepada Nabi SAW, dan pemerintahan di Madinah, memang ditandai dengan agama yang dipeluknya. Oleh karena itu, orang yang keluar dari iman berarti ia tidak loyal lagi kepada Islam, kepada Nabi dan pemerintahan Madinah. Seorang yang keluar dari Islam saat itu mungkin dikhawatirkan akan membocorkan rahasia kekuatan umat Islam di Madinah sehingga kepada pelaku murtad tersebut dapat dikenakan tuduhan pengkhianat dan dapat dijatuhi hukuman mati. Oleh karena itu, untuk menghindarkan kebocoran rahasia maka tidak ada jalan lain kecuali dengan membunuh pelakunya.

Al-Qaradāwi menganalogikan murtad dengan orang yang berganti-ganti warga negara dan karena itu sama-sama dihukum.

[291]Al-Bukhari, *ibid*, jilid 4, juz 8, h. 48 dan nomor ȟadīś 6411.

Sikap ini tentu sulit untuk diterima. Dalam kenyataannya, orang bebas untuk berganti-ganti kewarganegaraan asalkan dilakukan secara legal.

Sikapnya yang menganggap murtad sebagai pengkhianatan atas negara jelas dipengaruhi oleh konteks sejarah masa lalu, dan hal itu sulit untuk diteruskan pada masa sekarang. Pada masa dahulu, orang yang telah murtad memang dianggap sebagai orang yang tidak lagi loyal kepada negaranya dan telah berkhianat, sebab dengan murtad ia secara otomatis telah keluar dari komunitas Madinah dan pergi bergabung dengan kaum kafir di Mekkah. Dengan tindakan ini maka rahasia umat Islam di Madinah akan terbuka bagi musuh. Oleh karena itu, tindakan murtad harus dilarang. Demikian pula pada abad tengah, dunia saat itu dibagi menjadi dua wilayah, yaitu *dār al-Islām* dan *dār al-ĥarb*.

Untuk konteks dunia modern saat ini, orang yang berganti agama tidak bisa lagi diartikan sebagai berganti loyalitas kenegaraannya, atau telah mengkhianati Islam, dan tidak pula dapat diartikan sebagai tidak loyal lagi kepada negara. Oleh karena berbagai situasi dan kondisi telah jauh berubah maka tidak tepat lagi untuk menerapkan hukuman yang represif atas persoalan yang bersifat keyakinan perseorangan. Demikian pula argumen-argumen yang didasarkan atas konteks historis masa lalu tidak dapat lagi dijadikan pembenaran untuk menerapkan mati bagi murtad pada masa sekarang.

An-Na'īm menyatakan bahwa masyarakat yang didasarkan atas aqidah (Islam) akan selalu memaksa pemeluk agama lain agar berganti agama menjadi Islam dan sejarah telah membuktikan itu. Artinya di sini al-Qarađāwi mengabaikan dalam sejarah Islam selalu ada aturan bahwa kepada daerah-daerah taklukan dihadapkan hanya kepada tiga macam pilihan, yaitu: (1) memeluk Islam; (2) membayar pajak jiżyah; atau (3) hukuman mati atau lari. Adanya tiga pilihan tersebut jelas sebagai pemaksaaan dan tekanan, termasuk pilihan nomor dua.

Pandangan al-Qarađāwi di atas terlihat jelas berimplikasi pada penghilangan kebebasan memilih, berpendapat dan berekspresi, yang semua itu sesungguhnya telah dijamin dalam negara demokrasi dan melanggar HAM. Gagasannya bahwa negara dan masyarakat harus ditegakkan di atas dasar aqidah Islam dapat berimplikasi bahwa ideologi dan aqidah lain tidak boleh hidup di dalamnya. Jika ideologi lain dan pemeluknya tetap dibiarkan hidup maka status mereka turun menjadi zimmi atau warga negara kelas dua. Jika seseorang hanya boleh murtad secara sembunyi-sembunyi berarti ia hanya boleh beribadah dengan diam-diam pula. Ini tentu tidak sejalan dengan prinsip ajaran Islam yang memberi kebebasan secara penuh kepada setiap orang untuk melakukan ibadah kepada Tuhan sesuai dengan keyakinannya dan menampakkan ibadahnya itu kepada orang lain.

Hal yang lebih menyedihkan ternyata murtad tidak hanya berimplikasi terhadap hukuman pidana, tetapi juga secara perdata, yaitu harus putus perkawinan dengan pasangannya serta terhalang menerima warisan. Pada saat ini kepindahan seseorang dari satu agama kepada agama lainnya tidak ikut mempengaruhi loyalitasnya kepada negara, dan oleh karena itu maka tidak tepat lagi menjatuhkan hukuman mati atasnya.

Pemahaman atas Sunnah Nabi tentang hukuman murtad seharusnya dalam kerangka spirit al-Qur'ān. Namun ternyata prinsip pemahaman seperti ini tidak digunakan oleh al-Qarađāwi. Hađīś tentang perintah menjatuhkan hukuman mati atas orang yang murtad, misalnya, oleh al-Qarađāwi dipahami sebagai dasar hukum yang telah tegas sehingga penerapan ĥadīś tersebut tidak perlu diperdebatkan lagi. Di sini ia tidak mempertimbangkan ajaran-ajaran dalam al-Qur'ān yang tidak menjatuhkan hukuman fisik duniawi atas murtad. Pernyataan yang ada dalam al-Qur'ān adalah berupa celaan atau kritikan serta hukuman di akhirat. Atas dasar ini maka tidak tepat hukuman mati dijatuhkan atas orang murtad. Demikian pula tidak tepat perbuatan murtad digolongkan sebagai salah satu bentuk tindak pidana (*jarīmah*) yang harus dijatuhi hukuman tertentu (*ĥadd*).

Hukuman fisik dikatakan tidak tepat, sebab memang murtad adalah perilaku internal atau persoalan keyakinan, sedangkan keyakinan adalah kebebasan memilih bukan atas dasar paksaan. Hal inilah yang menjadi tuntutan dan kecenderungan dunia modern.

Substansi al-Qur’ān sendiri menjunjung kebebasan beragama. Jika ada al-Sunnah yang bertentangan dengan dengan prinsip al-Qur’ān, maka harus ditafsirkan sebagai aturan yang bersifat kasuistik dan temporer tertentu. Hukuman murtad, baik secara keperdataan maupun kepidanaan, ditetapkan oleh Nabi SAW hanya lewat ijtihadnya dalam upaya mengatur persoalan-pesoalan serius yang mendesak diselesaikan karena dalam al-Qur’ān tidak ada *hudud*-nya. Oleh karena itu, aturan hukumnya bersifat temporer untuk memenuhi kebutuhan sesaat dan tidak berlaku lagi pada masa-masa selanjutnya.

Secara politis, murtad pada masa lalu dianggap sebagai bagian dari tanda pembangkangan terhadap negara. Secara sosiologis, struktur masyarakat saat itu dapat terguncang dengan adanya upaya-upaya permurtadan. Oleh karena membahayakan keberadaan umat Islam, maka tindakan murtad dianggap berbahaya dan kriminal, yang harus dijatuhi hukuman mati pada saat itu.

Di sisi lain, pandangan para fuqahā’ klasik yang memasukkan persoalan keyakinan keagamaan, seperti dalam memilih dan mengganti agama, ke dalam aturan hukum, jelas tidak cocok lagi dengan konsep hukum modern yang hanya mengatur hubungan antar manusia, dan bukan mengatur hubungan dengan Tuhan. Sikap para fuqaha’ ini juga tidak konsisten dengan definisi ruang lingkup persoalan yang diatur oleh fiqh yang mereka rumuskan sendiri, sebab dinyatakan bahwa fiqh adalah:

العلم بالاحكام الشرعية العملية المستنبطة من ادلتها التفصيلية[292]

Artinya: "*ilmu pengetahauan tentang hukum-hukum syara' yang berkaitan dengan amal sehari-hari yang digali dari dalil-dalil terinci".*

Jadi, fiqh hanya mengatur persoalan lahiriah dan perilaku praktis sehari-hari, bukan mengatur persoalan keyakinan individu. Oleh karena itu, untuk menghilangkan persoalan krusial hukum Islam dalam bidang konstitusi modern, HAM, demokrasi dan pluralisme, maka tidak ada jalan lain kecuali hukuman atas murtad dengan segala konsekuensinya, baik perdata maupun pidana, harus dihapuskan. Penghapusan ini semakin kuat sebab pada awalnya hukuman tersebut ditetapkan hanya sebagai aturan temporer untuk menghadapi persoalan rumit pada masanya.

Dengan demikian, berarti sikap pemaksaan, termasuk dalam menganut suatu agama seperti Islam, adalah suatu tindakan yang tidak dapat diterima secara akal sehat. Manusia dengan akal dan fitrah murninya harus dibiarkan mengambil jalan yang diyakininya sendiri.

Ajaran al-Qur'ān dan naluri fitrah manusiawi di atas telah dijalankan oleh Nabi SAW dalam periode kepemimpinannya. Di era awal Madinah misalnya, termasuk juga dalam Piagam Madinah, telah digariskan bahwa golongan non muslim (*Ahl al-Kitāb* atau pun yang masih pagan) dibenarkan hidup bersama secara damai di bawah kepemimpinan Nabi Muĥammad.[293] Beliau memang pernah mengambil tindakan tegas berupa pengusiran dan hukuman pancung terhadap golongan Yahudi, namun itu bukan disebabkan oleh faktor perbedaan agama, melainkan disebabkan pengkhianatan yang mereka

[292]Lihat misalnya yang dikemukakan oleh' Abd al-Wahhāb Khallāf, *op cit*, h. 13.

[293]William Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980) h. 130-4 dan Ach. Minhaji, *op cit*, h. 22.

lakukan terhadap perjanjian yang telah disepakati, serta dilatari oleh rencana makar mereka untuk membunuh Nabi SAW.[294]

Jadi, dalam konteks historis masa lalu, hukuman mati atas murtad memang dapat dibenarkan, sebabnya bukan karena perbedaan keyakinan melainkan karena ada faktor pengkhianatan kepada negara. Di Madinah saat itu ada semacam konspirasi dari sejumlah orang Yahudi untuk menciptakan kekacauan dan kebingungan dalam masyarakat muslim yang masih baru. Cara yang mereka tempuh adalah dengan taktik mengajak murtad. Dengan tindakan ini mereka berharap setidaknya dapat melemahkan Islam dan merongrong kekompakan umatnya.[295] Selain itu, *riddah* juga terkait dengan problem yang dilakukan oleh golongan munafik, di mana mereka juga melakukan taktik untuk membingungkan dan menimbulkan keraguan di kalangan muslim yang masih baru. Untuk itu mereka melakukan persekongkolan dengan musuh dari orang musyrik Mekkah seperti membuat persiapan perang, mengguncang perang secara psikologis, dan menghancurkan kekuatan moral umat Islam.[296]

Jadi, pada awalnya persoalan murtad bukan persoalan kebebasan beragama secara langsung, tetapi lebih melihatnya sebagai bahaya yang dapat menghambat islamisasi serta sebagai konspirasi yang dapat menghancurkan umat Islam. Persoalan kebebasan bagi umat Islam awal telah jelas sebab sudah ditegaskan dalam al-Qur'ān dengan prinsip *lā ikrāh fi al-dīn*. Realitas lain saja menuntut Nabi SAW untuk mengambil tindakan keras dan tegas.[297]

Dalam konteks di atas, maka 'Ābid al-Jābiri menegaskan juga bahwa hukum fiqh Islam (klasik) tentang murtad bukanlah hukum yang ditujukan untuk melanggar kebebasan beragama, melainkan hukum yang dimaksudkan untuk melawan segala pengkhianatan atas tanah air, negara, umat, orang yang berkonspirasi dengan musuh,

[294]Madjid Khadduri, *War and Peace in The Law of Islam* (Baltimore: The John Hopkins Press, 1962) h. 182 dan Minhaji, *ibid*, h. 22.

[295]Abd al-Hamīd Abū Sulaimān, "al-Dzimmah and Related Concepts in Historical Perspective", sebuah artikel yang dimuat dalam *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, edisi vol. 9: 1 January 1988, h. 18.

[296]*Ibid*, h. 19.

[297]*Ibid*, h. 19-20.

atau dengan para perampok masyarakat. Artinya, kebebasan adalah satu hal, dan hukuman murtad adalah hal lain. Atas dasar demikian, menurutnya, fiqh Islam kontemporer harus memilih keputusan yang tegas antara hukuman mati seperti dalam fiqh klasik atau hukuman rohani seperti disinggung dalam banyak ayat al-Qur'ān terhadap seorang muslim yang pindah agama secara individual dan sama sekali tidak menyentuh masyarakat Islam atau negara Islam.[298]

Dalam analis selanjutnya, Syaĥrūr berpijak pada realitas dunia modern dengan berbagai sistem politik dan ekonomi, yang dipenuhi oleh berbagai struktur multi etnis, religius dan kultural, sebagaimana yang dituntut oleh demokrasi dan HAM. Sementara al-Qarađāwi tetap berangkat dari idealisme fuqaha' masa lalu, di mana dasar keilmuan mereka dalam membangun struktur dan materi hukum Islam dilatarbelakangi oleh epistemologi abad tengah, yaitu negara yang bercorak teokratis, kepala negara sekaligus simbol kepala agama, perbudakan masih dilegalkan, sistem pemerintahan berbentuk monarki absolut, teologi dibangun atas dasar metafisika spekulatif, dan sebaginya. Hal ini tentu jauh dan rumit untuk dibawa ke dunia modern.

Selain itu, dalam realitasnya murtad tidak hanya ditujukan kepada orang-orang yang keluar atau berganti agama dari Islam kepada agama lain. Dalam perkembangannya, murtad juga dapat ditimpakan oleh pemegang otoritas atas seseorang yang dinyatakan bersalah hanya karena memiliki pandangan atau pendapat berbeda dengan prinsip versi penguasa tersebut, sedangkan penguasa otoritas itu sendiri mengabaikan pandangan orang itu tentang hubungan dirinya dengan Islam (yang mungkin masih mengakui tetap menganut Islam).

Jika definisi murtad memang telah melebar dan keluar dari konteksnya maka akan semakin banyak terjadi pelanggaran terhadap prinsip kebebasan beragama dan mengekspresikannya. Ketika batasan murtad yang telah bias ini tetap dipertahankan maka setiap

---

[298]Muhammad Ābid al-Jābiri, *al-Dimuqraţiyah wa Ĥuqūq al-Insān*, terjemah Mujiburrahman (Yogyakarta: LkiS, 2003), h. 130-1

muslim dalam suatu negara Islam akan terancam oleh hukuman mati hanya karena mengekspresikan pandangan-pandangannya secara terbuka namun bertentangan dengan pandangan dogmatik kalangan muslim mayoritas yang sedang berkuasa. Fenomena-fenomena seperti ini memang benar-benar pernah terjadi dalam perjalanan umat Islam. Dalam perjalanan sejarah umat Islam ternyata banyak yang dihukum mati dengan tuduhan murtad ini justru adalah orang-orang yang dianggap saleh dan teladan oleh banyak masyarakat muslim atau orang-orang yang memiliki pengaruh besar terhadap pengikutnya.

Di sisi lain, jika hukuman atas murtad ini terus terjadi maka dalam Islam akan selalu muncul diktator teologis yang juga otoriter. Dalam kondisi seperti ini ada peluang besar bagi otoritas muslim Sunni untuk menghukum muslim Syi'ah hanya karena memiliki pandangan yang bertentangan dengan pandangan Sunni yang dominan, demikian pula sebaliknya akan ada orang Sunni yang dituduh murtad oleh kalangan Syī'ah yang dominan. Vonis murtad juga dapat dijatuhkan atas seseorang atau kelompok yang beroposisi dan berseberangan secara politik dengan sikap penguasa. Jika ini yang terjadi, maka posisi agama telah berbahaya karena dimanipulasi sebagai alat legitimasi. Asghar Ali Engineer bahwa Nabi Muĥammad SAW memiliki visi kerasulan yang direalisasikan ke dalam norma-norma dan tradisi yang sesuai dengan zamannya. Norma dan tradisi ini tentu mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi. Sayangnya, kata Engineer, norma dan tradisi tersebut oleh umat Islam sering diposisikan setara dengan visi kerasulannya, bahkan kadang-kadang lebih tinggi. [299]

Kecenderungan kuat umat Islam sebagaimana disinyalir oleh Engineer di atas menunjukkan pula bahwa pemikiran umat Islam ternyata lebih menekankan bentuk dan ekspresi aturan formal (berupa norma dan tradisi yang lebih berwarna lokal partikular) dari pada visi dan misi paradigma kenabian yang lebih substansial.

---

[299] Asghar Ali Engineer, *Islamic State*, diterjemahkan oleh Imam Muttaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), cet. I, h. 326.

Bentuk-bentuk norma dan tradisi dari Nabi SAW inilah yang kemudian dinamakan sebagai Sunnah Nabi. Jika ekspresi lokal dan temporer ini telah dianggap sebagai Sunnah maka tentu saja Sunnah tidak akan lagi relevan pada setiap waktu dan tempat (*sālih li kull zamān wa makān*). Seharusnya yang lebih diprioritaskan adalah substansi dari pada bentuk. Persoalan-persoalan tentang bentuk negara, aturan detil hukum, gender, dan sebagainya, hanyalah aturan formal dan persoalan bentuk yang selalu dinamis dan karena itu dapat berubah-ubah.

3. Hukum Islam dan Kelompok Minoritas

Kedudukan, hak dan kewajiban golongan minoritas non muslim di tengah masyarakat dan negara Islam merupakan persoalan lain yang cukup krusial dan hangat diperdebatkan dalam kajian hukum Islam kontemporer. Persoalan yang problematis ini muncul sebagai implikasi dari penerapan syari'ah, yang terdapat dalam berbagai bidang, baik konstitusi (tata negara), aturan kepidanaan maupun keperdataan. Implikasi tersebut menjadi sangat problematis setelah dilihat dengan kaca mata demokrasi dan hak asasi manusia.

Di antara kewajiban golongan non muslim yang problematis pada saat ini adalah kewajiban membayar jiżyah. Dalam sejarah awal, golongan ini memang wajib membayar jiżyah dan mereka dinamakan sebagai *ahl al-zimmah*, yaitu jaminan perlindungan keamanan baik harta maupun jiwa untuk hidup di negara Islam berdampingan dengan warga negara lainnya.

Pada mulanya status zimmah diberikan kepada semua warga negara yang diidentifikasi sebagai orang-orang yang beriman dan memeluk salah satu agama wahyu atau *ahl al-kitāb*.[300] Oleh karena kriteria *ahl al-kitāb* secara gradual diperlunak oleh para ahli hukum Islam, maka status *zimmah* juga diterapkan kepada golongan non

[300] Madjid Khadduri, *War and Peace in Islam* (Baltimore: 1985), h. 163

muslim yang bertempat tinggal di wilayah Islam selama satu tahun atau lebih.[301]

1. Pandangan Syaĥrūr

Ia mengakui bahwa pengambilan jiżyah memang benar telah diterapkan secara penuh pada masa awal Islam (era Nabi dan sahabat), akan tetapi kewajiban ini tidak dilakukan begitu saja melainkan harus ada persyaratan-persyaratan tertentu.[302] Jika penerapan suatu hukum dilakukan tidak sesuai dengan waktu, tempat dan syarat sebagaimana awal hukum itu ditetapkan, atau tidak sejalan dengan tujuan hukum itu diciptakan, maka itu adalah penyimpangan, dan penyimpangan adalah suatu kezaliman. Perjalanan sejarah merupakan satu-satunya pertimbangan yang menentukan persyaratan untuk dapat diterapkannya hukum-hukum dalam banyak ayat al-Qur'ān.[303] Penyimpangan dikatakan sebagai kezaliman karena definisi zalim ialah meletakkan sesuatu bukan pada tempatnya, dan dalam hal ini adalah menerapkan hukum pada lingkungan yang tidak sama dengan lingkungan ketika aturan itu dibuat pertama kali, atau tidak sesuai dengan sebab munculnya hukum dimaksud.

Karena sejarah merupakan faktor satu-satunya yang dapat menentukan untuk diterapkan atau tidaknya hukum dalam suatu ayat,[304] maka penerapan jiżyah saat ini tidak relevan lagi, bahkan dapat dianggap sebagai tindakan zalim.

Menurut Syaĥrūr, tidak semua orang-orang non muslim dikenakan jiżyah, walaupun di dalam sejarah perjuangan Nabi SAW telah diterapkan jiżyah namun kriterianya tidak jelas dan impelementasinya bersifat kondisional.

Dalam rangka mendefinisikan lebih jelas tentang batasan-batasan pelaku jiżyah ini, Syaĥrūr mengutip surat al-Taubah ayat 29:

---

[301]An-Na'īm, *op cit, h.* 171, al-Syāfi'ī, *al-Umm, op cit,* jilid IV, h. 172, dan Madjid Khadduri, *op cit,* h. 177, 195-9.

[302]Syaĥrūr, *dirāsāt… , op cit,* h. 367.

[303]*Ibid,* h. 366.

[304]*Ibid.*

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

Artinya:"*Perangilah orang-orang yang tidak percaya pada Allāh, hari akhir dan tidak memeluk agama kebenaran, yang terdiri dari orang-orang yang telah diberi kitab sampai mereka membayar jizyah dalam keadaan tunduk"*

Berdasarkan surat al-Taubah ayat 29 di atas, menurut Syaĥrūr, jiżyah hanya dikenakan atas sebagian *Ahl al-Kitāb* dengan syarat dan kriteria terbatas, yaitu: (1) mereka yang telah memulai peperangan atas umat Islam dan perang itu berakhir dengan kekalahan mereka; (2) mereka tidak beriman dengan Allāh dan hari akhir; (3) mereka tidak mengharamkan apa-apa yang telah diharamkan oleh Allāh SWT dan Rasul-Nya, yaitu berupa pembunuhan, persaksian palsu, dan melakukan kekejian.[305]

Pada masa awal Islam, kriteria-kriteria yang terdapat dalam ayat memang telah terwujud dan terbukti, berbeda dengan era modern yang persoalannya sangat kompleks. Pada masa lalu, sumber pendapatan negara hanya berupa zakat dari sebagian umat Islam, ditambah sebagiannya lagi dengan berupa harta rampasan perang (*ghanīmah*) dan *al-fai'*. Adapun pembebanan dan pengambilan jiżyah dari orang-orang non muslim merupakan pengganti dari kewajiban membayar żakāt tersebut.

Tujuan pembebanan jiżyah menurut Syaĥrūr adalah ekonomi dan politis. Jizyah dibutuhkan untuk menambah dan mengamankan pendapatan negara serta guna menutupi biaya pengeluaran negara dari berbagai sektor. Kebutuhan yang paling besar, jelas dan mendesak untuk selalu dipersiapkan adalah persiapan melakukan peperangan, sedangkan sektor lainnya tidak begitu mendesak. Secara

[305] *Ibid*, h. 366-7.

politis, kewajiban berperang ini hanya dikenakan atas umat Islam dengan berbagai resiko yang wajib mereka tanggung sebagai konsekuensi kewajiban tersebut, termasuk di antaranya menanggung biaya perang. Golongan non muslim yang juga bertempat tinggal di wilayah Islam tidak dikenakan kewajiban tersebut. Sebagai pengganti dari kewajiban tersebut maka kepada mereka dikenakan kewajiban jiżyah.[306]

Jadi, alasan kewajiban membayar jiżyah ada dua macam, yaitu alasan ekonomis dan alasan keamanan. Secara ekonomi, jiżyah merupakan pemasukan bagi keuangan negara sebagai pengganti dari kewajiban membayar zakat yang dikenakan atas umat Islam. Dari sisi keamanan, jiżyah merupakan pengganti dari kewajiban ikut berperang atau berjihad *fī sabīl Allāh*. Selain itu pula jiżyah menjadi tanda bagi pemberian jaminan keamanan bagi golongan non muslim yang ingin hidup di negara Islam pada masa lalu.

Atas dasar pemikiran di atas, demikian Syaĥrūr, maka orang yang mengemukakan kembali konsep jiżyah pada era modern, dan langsung menerapkannya atas orang-orang Kristen ‘Arab misalnya, dengan tanpa menyertakan persyaratan-persyaratan yang jelas sebagaimana dinyatakan dalam ayat al-Qur’ān, adalah orang yang turut memperburuk citra Islam baik secara global maupun partikular. Kesalahan dalam pengajuan kembali konsep ini yang tidak tepat dan masih problematis, disebabkan tindakan yang salah karena mencomot begitu saja secara harfiyah berbagai contoh dari sejarah masa lalu. Kekeliruan ini semakin bertambah ketika hasil pengambilan harfiyah tersebut dinamakan sebagai Islam. Kekeliruan ini berlanjut terus ketika contoh dari asal tersebut diterapkan begitu saja dalam semua fase sejarah, masa dan kehidupan manusia. Di sini mereka lupa bahwa faktor masa, tempat dan perjalanan kehidupan yang menentukan batas dan syarat untuk diterapkan dan tidaknya hukum-hukum dalam ayat al-Qur’ān, termasuk di dalamnya adalah

[306]*Ibid*, h. 368.

kasus jiżyah ini, jadi bukan ditentukan oleh ijmā’ fuqaha’ misalnya.[307]

2. Pandangan al-Qarađāwi

Bagi al-Qarađāwi, hak-hak warga negara tersebut dapat diperoleh setelah mereka memenuhi kewajiban membayar jiżyah dan berpegang dengan hukum-hukum Islam dalam berbagai persoalan yang tidak berhubungan langsung dengan keyakinan keagamaan mereka.[308]

Jizyah adalah pajak tahunan berupa sejumlah uang yang diwajibkan atas setiap kaum pria yang telah baligh dan mampu, sesuai dengan kemampuan masing-masing. Kaum fakir dan miskin, demikian pula anak-anak, dibebaskan dari kewajiban ini.

Dalil kewajiban jiżyah ini menurut al-Qarađāwi adalah surat al-Taubah ayat 29 dan Sunnah Nabi. Sumber terakhir ini terdapat dalam teks ĥadīś yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Tirmizī dari Mu’āz bahwa Nabi SAW telah bersabda: “*Pungutlah satu dinar dari setiap yang baligh*”[309].

Alasan lain, kata al-Qarađāwi, adalah bersifat keyakinan ideologis. Negara Islam menurutnya adalah negara yang bersifat negara ideologis, yang tegak berdiri di atas konsep dan doktrin teologis.[310] Jiżyah diwajibkan sebagai wujud tanggung jawab bersama dalam menanggung biaya pembelaan negara dan memelihara kepentingan umum, baik oleh muslim atau non muslim. Dalam konteks ini umat Islam diwajibkan membayar zakat sedangkan kepada non muslim diharuskan berpartisipasi dengan

---

[307]*Ibid,* h. 368.

[308]*Ibid,* h. 20 dan kitab *Fatāwa Mu’āşirah, op cit,* juz II, h. 968.

[309]Dalam sejarah tercatat bahwa Nabi SAW telah menerapkan jiżyah dengan memungut dari penduduk Majūsi di Bahrain, diikuti dengan tindakan serupa dari para khalifah yang empat. Khalifah ‘Umar pernah menetapkan jizyah atas tiap-tiap orang kaya sebesar 48 dirham, orang menengah sebesar 24 dirham, dan orang miskin hanya 12 dirham. Dia hanya amau mengambil jizyah dengan cara persuasif dan lemah lembut. Demikianlah kewajiban jizyah yang terus berlanjut sampai akhirnya menjadi ijmā’ dalam Islam. Lihat: *Ibid,* h. 2 dan 72 dan bukunya, *Ghair …, op cit,* 72.

[310]*Ibid, ,* 74-5.

membayar jiżyah.[311] Jika keadaannya terbalik maka terhapus pula kewajiban jiżyah tersebut. Maksudnya, jika negara sudah tidak mampu lagi melindungi keamanan warga negara non muslim maka jiżyah juga dihilangkan,[312] atau jika kaum *ahl al-zimmah* justru ikut bersama-sama umat Islam dalam membela negara melawan orang kafir maka gugur pula keharusan membayar jiżyah.[313]

Asumsi al-Qaradāwi yang terakhir, bahwa non muslim akan ikut berperang dengan umat Islam, justru bertolak belakang dengan sikap curiganya sebelumnya bahwa non muslim tidak mungkin ikut memebela negara sebab mereka tidak percaya dengan kebenaran ideologi yang dianut oleh negara tersebut.

3. Analisis Perbandingan

Jika dibandingkan antara dua konsep yang dikemukakan oleh dua tokoh ini tentang jiżyah, maka terlihat jelas bahwa konsep Syaĥrūr lebih unggul dan relevan untuk diterapkan dalam dunia modern yang cenderung mengambil model pemerintahan negara bangsa yang pluralistik dan demokratis, yang tidak dibatasi oleh sekat akidah, etnis, dan agama, namun tetap islami sebab masih dalam kerangka *ĥudūd*. Model al-Qaradāwi lebih bersifat idealistik karena masih membawa-bawa angan-angan kejayaan masa lalu, masih membawa konsep pemerintahan ala abad tengah yang homogen, baik agama maupu pandangan ideologis serta politik. Dalam konteks masa lalu tersebut memang cocok diterapkan sistem jiżyah.

Bagi Syaĥrūr, jiżyah dalam konteks klasik atau dalam pandangan fiqh klasik jelas tidak relevan lagi diterapkan dalam konteks negara bangsa modern yang keadaannya jauh berubah dari masa lalu. Kalaupun ingin dihidupkan lagi, maka jiżyah kata Syaĥrūr hanya tepat dijatuhkan atas golongan non muslim di luar negeri, itupun kalau mereka mengancam atau memerangi negara umat Islam secara tidak adil. Selain itu, mereka yang memerangi adalah orang-

[311]*Ibid,, h.* 77.
[312]*Ibid,, h.* 78.
[313]*Ibid,* h. 79.

orang yang memeluk agama selain Islam,[314] tidak percaya pada Allāh dan hari akhir, serta menghalalkan apa yang diharamkan oleh Allāh.

Al-Qarađāwi mengatakan bahwa jiżyah sebagaimana terwujud dalam bentuk dan pola klasik masih tetap relevan untuk diterapkan saat ini sebagai kewajiban bagi non muslim. Ia beralasan bahwa golongan non muslim tidak wajib membayar zakat, maka hanya diwajibkan bayar jiżyah. Dalam menyusun konsepnya, al-Qarađāwi berangkat dari model negara Islam klasik bahwa negara Islam adalah negara yang ditegakkan atas syarī'at Islam, yaitu yang bersumber dari al-Qur'ān dan al-Sunnah, dan tentu saja menerapkan hukum yang sesuai dengan ketetapan dalam harfiyah teks dua sumber tersebut. Model negara Islam yang ditawarkan oleh al-Qarađāwi ini bercorak diskriminatif dan eksklusif, berdasarkan syari'ah Islam formal legal, dan karena itu membawa nuansa klasik

Jika alasannya bahwa suatu agama akan melarang pemeluknya untuk melakukan pembelaan terhadap agama orang lain, maka pemikiran al-Qarađāwi justru berdampak ke arah yang dapat memecah belah masyarakat pluralistis, padahal yang lebih baik adalah negara bangsa di mana semua warga negara memiliki rasa tanggung jawab sama untuk membela negara tanpa perbedaan agama.

Walaupun Syaĥrūr berangkat dari model negara bangsa, namun bukan berarti bentuk negara ini tidak islami. Model ini baginya tetap Islami, sebab bentuk negara apapun sepanjang masih ditegakkan di atas kerangka *ĥudūd* adalah tetap Islami. Atau selama masih mengakui dan menerapkan kebebasan berakidah, berpikir dan berekspresi. Walaupun misalnya negara itu tidak menerapkan hukum

---

[314]Penting dicatat bahwa Syaĥrūr memiliki pandangan khusus tentang siapa yang dimaksukan sebagai penganut Islam. Menurutnya, siapa pun yang memiliki kecenderungan berketuhanan maka dia dapat disebut sebagai muslim. Demikian pula apa pun yang bernuansa Ketuhanan digolongakan sebagai Islam. Apa yang dibawa oleh Nabi SAW adalah keimanan, maka siapapun yang percaya kepada beliau adalah seorang muslim yang mukmin. Sedangkan yang percaya hanya kepada Isa adalah muslim yang Kristen, dan yang hanya mengikuti Musa adalah muslim yang Yahudi, demikian seterusnya. Lihat artikelnya "The Divine Texts and Pluralism in Muslim Society", h. 13.

yang sama persis dengan aturan harfiyah dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah. Negara ini baginya justru lebih islami dan lebih cocok dengan modernitas yang menjunjung tinggi demokrasi dan HAM, dari pada negara-negara yang menyebut dirinya sebagai negara (republik) Islam tetapi dalam prakteknya menindas rakyat dan kebebasan.

Dalam model negara bangsa yang modern, setiap orang yang telah menjadi warga negara ia memiliki hak sipil dan politik yang sama dengan status yang sama pula, walaupun agama dan etnis mereka berbeda. Kedudukan seperti ini tentu tidak akan ditemukan dalam konsep yang ditawarkan al-Qaraḑāwi. Dalam gagasan yang dikembangkannya, perbedaan agama merupakan salah satu sebab dibuat perlakuan yang berbeda di antara warga negara. Menurutnya, setiap warga negara non muslim tidak memiliki status maupun hak dan kewajiban yang sama dengan warga negara muslim. Dengan demikian, hak dan kewajiban mereka tidak penuh sebagaimana yang dimiliki dan dirasakan oleh orang Islam, walaupun dalam kenyataannya mereka dilahirkan dan dibesarkan secara sama dalam negara yang sama sejak turun temurun.

Jika dilihat lebih jauh, ada kejanggalan dalam penetapan kewajiban jiżyah yang pernah berlaku dalam sejarah hukum Islam masa lalu. Ide awal dari penetapan jiżyah tentunya adalah untuk membuat kewajiban yang seimbang antara muslim dan non muslim dalam menanggulangi biaya penyelenggaraan negara, terutama untuk perang. Muslim diharuskan membayar zakat dan non muslim diwajibkan membayar jiżyah. Jadi, substansi dari jiżyah adalah untuk menerapkan keadilan, yakni kewajiban yang adil dan sama di antara semua warga negara yang ada. Namun dalam perjalanannya, ternyata keadilan hanya berlaku di tingkat kewajiban dan tidak dilaksanakan pada tingkat hak setiap warga negara yang terlibat dalam negara Islam klasik. Hak yang penuh sebagai warga negara tidak dimiliki oleh warga negara non muslim, dan hanya dimiliki oleh warga negara beragama Islam, dan itupun dengan mengecualikan kaum perempuan. Jadi, dapat dikatakan bahwa *keadilan pada tingkat*

kewajiban ternyata tidak berimplikasi pada keadilan pada tingkat hak. Oleh karena itu, jiżyah tidak tepat diberlakukan dalam negara modern, walaupun negara itu dinamakan sebagai negara Islam yang menerapkan syarī'at Islam sekalipun.

Jika dianalisa lebih jauh, ternyata antara żakat dan jiżyah juga tidak dapat dinamakan sebagai kewajiban yang adil dan seimbang di antara muslim dan non muslim, karena dua kewajiban tersebut berangkat dari motivasi yang berbeda. żakat dimaksudkan dan didorong oleh keinginan untuk membersihkan diri serta beribadah kepada Allāh SWT, sedangkan jiżyah justru dimaksudkan sebagai tanda ketundukan dari golongan non muslim, bahkan dapat sebagai simbol kehinaan, sebagaimana dipahami dari kata "*wa hum sāghirūn*".[315]

Demikian pula jika dilihat dari sisi konsep negara teokratis model fiqh klasik, ternyata kaum zimmi harus tunduk sepenuhnya kepada semua hukum Islam kecuali dalam soal pribadi yang diatur secara khusus dalam agama mereka. Ini berarti mereka hanya memiliki kebebasan dalam menjalankan ajaran keagamaan dalam komunitas eksklusif *zimmī*.[316] Diskriminasi yang bertolak belakang dengan semangat dan substansi negara bangsa seperti ini ingin dihilangkan oleh Syaĥrūr dalam gagasannya di atas. Termasuk dalam misi ini adalah gagasannya untuk menghapus jiżyah model klasik seperti yang diajukan kembali oleh al-Qarađāwi dan menggantinya dengan jiżyah yang lebih bersemangat secara substansial dan universal. Dikatakan universal karena tujuan jiżyah model baru ini tidak lagi untuk membela kepentingan umat Islam semata tetapi untuk membela semua orang yang tertindas dan terancam eksistensinya. Dikatakan sebagai substansial karena tujuan jiżyah tidak lagi untuk membedakan status seseorang antara muslim dan non muslim.

---

[315]Lihat dalam Ibn Jarīr al-Ţabarī, *Tafsīr al-Ţabarī* atau *Jāmi' al-Bayān* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 1955), juz X, h. 109. Jalāl al-Dīn al-Ţūsi¸*Tafsīr al-Bayān,* juz V, hal. 237-8, dan *Tafsīr al-Qāsimi,* juz VIII, h. 3108.

[316]An-Na'īm, *op cit,* h. 172-3.

Walaupun demikian, ada yang luput dari analisis Syaĥrūr maupun al-Qarađāwi bahwa secara historis ternyata jiżyah tidak pernah dikenakan oleh Nabi SAW maupun para khalifah yang empat atas semua warga negara Madinah, baik penduduk non muslim yang telah lama hidup dan menetap di sana maupun pendatang baru. Informasi sejarah sebagaimana diutarakan sebelumnya,[317] justru menyatakan bahwa jiżyah justru dibebankan atas penduduk Bahrain dan Najran yang mulanya menentang Islam namun kemudian dapat ditaklukkan.[318] Di lain pihak, keharusan itupun mulai berlaku pada periode akhir kenabian di Madinah, bukan pada masa yang lebih awal. Maka dalam kesepakatan awal di antara penduduk Madinah, yang kemudian populer sebagai *Piagam Madinah*, yang telah disepakati antara Nabi dengan berbagai faksi dan etnis di Madinah, tidak pernah tercantum kewajiban jiżyah atas salah satu pihak. Ini menunjukkan bahwa setiap warga negara, apapun status dan agamanya, tidak boleh dibeda-bedakan termasuk di dalamnya dalam persoalan membayar jiżyah.

Dalam model negara bangsa ini, demokrasi dan HAM serta pluralisme lebih berpeluang dilaksanakan dan dihidupkan. Diskriminasi apa pun, apalagi yang bercorak keagamaan, akan dikecam keras dan karena itu ditinggalkan. Jiżyah juga tidak dapat diletakkan lagi sebagai pengganti żakat yang diwajibkan atas orang-orang mukmin. Pada saat ini sumber pendapatan negara bukan lagi dari żakat tetapi dari banyak sumber lainnya, seperti pajak, hasil alam dan tambang, perdagangan, dan sebagainya. Żakat saat ini merupakan kewajiban pribadi sebagai seorang muslim, dan oleh karena itu warga negara non muslim tidak perlu membayar jiżyah sebagai pengganti żakat di masa lalu. Sebagaimana pula warga yang muslim, mereka sama-sama wajib membayar pajak dengan berbagai bentuknya kepada negara.

---

[317]Al-Qarađāwi, *op cit.*

[318]An-Na'īm, *op cit*, h. 171.

BAB VI
PENUTUP

Era industri 4.0 menuntut segala sesuatu berjalan efektif dan efisien dengan memanafaatkan kemajuan teknologi internet, termasuk dalam memahami sumber-sumber keagamaan, seperti Sunnah Nabi. Syaĥrūr dan al-Qaradāwi sama-sama menilai penting kedudukan Sunnah Nabi sebagai dasar (*asās*) dan harus dipahami dengan tepat dan relevan agar mampu merespon dan menjawab berbagai persoalan yang dihadapi oleh manusia kapan pun dan di mana pun. Oleh karena itu pemahaman sunnah nabi yang elastis dan mengikuti perkembangan akan mampu melahirkan produk pemikiran keislaman yang moderen dan menghadapi tantangan sejalan dengan kemajuan iptek.

Perbedaan dalam pola pemahaman atas Sunnah Nabi telah membawa perbedaan tertentu di antara keduanya dalam melakukan pembaruan hukum Islam. Syaĥrūr dengan pola positivisme empiris memandang keputusan yang pernah dibuat oleh Nabi SAW hanya sebagai salah satu tahap dan bentuk aplikasi historis dari al-Qur'ān. Oleh karena itu, ia memandang Sunnah Nabi bukan ĥadīś (berita) tentang ucapan, perbuatan atau ketetapan Nabi SAW, melainkan sebagai ijtihād beliau dalam mengaktualisasikan batasan hukum (*ĥudūd*) dalam al-Qur'ān. Sebagai salah satu bentuk ijtihād, maka umat Islam tidak terikat untuk selalu mentaatinya dalam setiap waktu dan tempat. Dengan demikian, mengikuti Sunnah Nabi berarti mengikuti cara ijtihād Nabi. Keterikatan umat Islam bukan pada bentuk Sunnah (*form* atau *syakl*) sebagaimana yang telah

terekspressikan dalam teks ȟadīś, melainkan pada pola umum dan esensi (*mađmūn*) nya. Demikian pula keterikatan umat Islam terhadap Sunnah Nabi adalah bukan pada ȟadīśnya, melainkan pada metode ijtihādnya tersebut. Olah karena itu pula tidak ada beban berat bagi umat Islam jika ingin mengadakan perubahan, karena sifat ijtihād hanya sebagai mekanisme yang situasional, kondisional dan temporer. Sunnah Nabi memang membawa prinsip hukum yang otoritatif dan mengikat, maka daya mengikatnya adalah sebatas aturan dasar, yaitu *adnā* atau *a'lā*, dan aturan itu masih terkait dengan prinsip hukum dalam al-Qur'ān.

Sedangkan al-Qarađāwi yang berangkat dari pola *idealisme tekstual,* mengatakan bahwa aturan hukum dalam Sunnah Nabi pada dasarnya berlaku secara umum dan abadi. Jenis Sunnah Nabi yang telah diungkapkan lewat redaksi ȟadīś yang tegas dan jelas memiliki kekuatan otoritas dan keharusan untuk ditaati dan dilaksanakan oleh umat Islam secara umum pada setiap waktu dan tempat, kapan pun dan di mana pun. Ketentuan Sunnah Nabi yang situasional dan kondisional hanya merupakan pengecualiaan jika memang ditemukan ada indikasi ke arah itu di dalam teks ȟadīś yang menjadi media informasi dari keberadaan suatu Sunnah Nabi, konteks *sabab al-wurūd* dan *'illat* yang melatarbelakangi kemunculan suatu Sunnah.

Perbedaan antara keduanya dalam metode memahami Sunnah Nabi berpengaruh terhadap perbedaan dalam pola pembaruan hukum Islam. Syaȟrūr menempuh pola pembaruan yang fundamental. Berangkat dari pola pemikiran empiris, induktif dan positivisme yang banyak mempengaruhinya sebagai seorang pakar ilmu eksak, ia menempuh cara dekonstruksi, yang populer di kalangan *Post Modernisme,* terhadap bangunan fiqh lama. Untuk itu ia terlebih dahulu melakukan kritik epistemologis terhadap berbagai disiplin ilmu keislaman, sebab epistemologi pemikiran klasik dibangun di atas paradigma yang tidak pernah akan mampu untuk responsif terhadap berbagai perkembangan kemodernan. Sebagai hasilnya ia menunjukkan bahwa pemikiran keislaman bukan sesuatu yang sakral

yang diwahyukan melainkan hasil kreasi manusia muslim abad lalu dengan berbagai faktor internal dan eksternal yang mempengaruhinya. Dengan demikian, pemikiran Islam tetap terbuka untuk dikaji ulang, dimodifikasi atau dirancang kembali sejalan dengan paradigma baru yang mengakomodasi demokrasi, HAM dan pluralisme modern. Oleh karena hukum Islam masa lalu sangat sarat dengan latar belakang historis maupun struktur pemikiran budaya Arab masa itu, maka epistemologinya tidak relevan lagi untuk diterapkan saat ini. Untuk itu, Syaĥrūr telah membangun kerangka baru hukum Islam yang, menurutnya, mampu menjawab tantangan modernitas. Hukum Islam modern harus ditegakkan di atas dasar teori *ĥudūd* dari al-Qur'ān dan atas pemahaman ulang Sunnah Nabi yang modern akan mampu menjawab tantangan kekinian.

Al-Qarađāwi menempuh pola pembaruan eklektif (*talfīq*), bersifat prosedural dan tidak fundamental. Dengan demikian, yang mendesak diperbarui oleh umat Islam, menurutnya, bukan bidang pemikiraan dan metode Syarī'ah yang teoritis, melainkan penerapan (*taţbīq*) hukum Islam itu sendiri.

Kajian di atas menunjukkan pemahaman sunnah nabi yang ditawarkan Syahrur lebih mampu berdialektika dengan perubahan dan menjawab tantangan secara metodologis dan empiris. Sebaliknya tawaran pemahaman al Qaradawi yang cenderung tekstual sulit dikembangkan karena lebih terpaku pada masa lalu dan harfiyah. Era 4.0 menuntut kecepatan sekaligus kecerdasan dalam berpikir dan bertindak secara efektif dan efisien dengan kemajuan teknologi informasi. Pemahaman sunnah nabi ala Syahrur yang lebih menekankan metodologis dan substantif tentu ebih sejalan dengan upaya pengembangan hukum Islam (*uşūl al-fiqh*) yang berbasis pada *Maqāşid al-Syarī'ah* yang telah diberi spirit demokrasi, egaliter, pluralis dan emansipatoris. Hal ini sulit diwujudkan dalam pemikiran yang ditawarkan oleh al Qaradawi yang lebih terikat dengan teks dan konteks masa lalu.

DAFTAR PUSTAKA

Abū Sulaimān, ‘Abd al-Ĥamīd, “al-Dzimmah and Related Concepts in Historical Perspective”, artikel dalam *Journal Institute of Muslim Minority Affairs,* edisi vol. 9: 1 Januari 1988

Abū Żaid, Nasr Ĥāmid, *al-Tafkīr fī Żaman al-Takfīr,* Kairo: Şinā’ li al-Nasyr, 1995

______, *al-Imām al-Syāfi’i wa Ta’sīs al-Idilūjiyah al-Wasaţiyyah*, Kairo: penerbit al-Şinā’ li al-Nasyr, 1992

Al-Iđlibi, Şalāĥ al-Dīn Aĥmad, *Manhaj Naqd al-Matn ‘Ind ‘Ulamā al-Hadīś al-Nabawi,* Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1988

Anderson, J. N. D, *Law Reform in The Muslim World,* London: Athlone Press, 1976

Al-‘Asymāwi, Muĥammad Sa’īd, *Uşūl al-Syarī’ah*, Beirut: Dār Iqra’, 1983

M. ‘Aunul Abied Sah dan hakim Taufiq, “Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam al-Qur’ān; Tinjauan Terhadap Pemikiran Muĥammad Syaĥrūr dalam “Bacaan Kontemporer”, yang dimuat dalam buku *Islām Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islām Timur Tengah,* Bandung: Mizan, 2001

‘Azami, Muĥammad Mustafā, *On Schacht’s Origins of Muĥammadan Jurisprudence*, John Wiley Publications, New York, 1985

Al-Azmeh, Aziz, “Islamic Legal Theory and The Appropriation of Reality” in Aziz al-Azmeh, ed, *Islamic Law; Social and Historical Context*, London: Antony Routledge Ltd, cet. 1, 1988

Al-Başri, Abū al-Ĥusein , *al-Mu’tamad fi Uşūl al-Fiqh*, diedit oleh Muĥammad Ĥamid Allāh, Damaskus: Institut al-Faransais, vol. 1-2, 1964

Al-Bukhāri, Muĥammad ibn Ismail, *Kitāb al-Jāmi' al-Şahīh*, jilid 1-4, Bandung: al-Ma'arif, tt
Brown, Daniel W, *Rethinking Tradition in Modern Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996
Coulson, N.J, *The History of Islamic Law*, ed. By W.Montgomery Watt, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964
Al-Damīni, Musfir 'Ażm Allāh, *Maqāyīs fi Naqd Mutūn al-Sunnah*, disertasi pada Universitas Islām Imam Muĥammad ibn Saud, Riyađ, tt
Engineer, Asghar Ali, *Islamic State,* terjema Imam Muttaqin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I, 2000
Al-Fāsi, 'Allāl, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā*, Casablanca: Maktabah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1963
Al-Ghażāli, Abū Ĥamīd Muĥammad ibn Muĥammad, *al-Mustaşfa min 'Ilm al-Uşūl*, vol 1-2, Kairo: al-Maţba'ah al-Amiriyah,1324 H
Guillaume, Alfred, *The Traditions of Islām; An Introduction to the Study of The Hadith Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1924
Hallaq, Wael, B, *Usūl al-Fiqh; Beyond Tradition*, dalam *Journal of Islamic Studies*, nomor 3, tahun 1992
_____, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, cet.1, 1997
Hamīd, Ĥusen, *Nažariyah al-Maşlahah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah,* Dār al-Fikr al-'Arabi, Beirut, 1990
Ibn Anas, Mālik, *al-Muwaţţā',* ditaĥqiq oleh Muĥammad Fuād Abd al-Bāqi, Dār al-Sya'b, Mesir, tt
Ibn 'Asyūr, Muĥammad Ţāhir, *Maqāşid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Tunis: Syarikah al-Tunisiyah li al-Taużī', 1978
Ibn Sa'ad, *al-Ţabaqāt al-Kubrā,* juz III, Leiden: E.J. Brill, 1322
Ibn Qutaibah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ĥadīś*, Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabi, tt
Iqbal, Muĥammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islām,* London: Oxford University Press, 1934
Al-Jābiri, Muĥammad 'Ābid, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi; Dirāsah Taĥlīliyah Naqdiyah li Nužum al-Ma'rifah fi al-Śaqāfah al-'Arabiyah*, Beirut: Markaz Dirāsat al-Wahdat al-'Arabiyat, cet. I, 1992
_____, *Takwīn al-'Aql al'Arabi*, Beirut: Dār al-Talī'ah, 1985

_____, *al-Syūra wa al-Dimuqraţiyyah¸* Beirut: Markaz al-Wihdah al-‘Arabiyah, 1990
_____, *Post Tradisionalisme Islām*, editor dan alih bahasa oleh Ahmad Baso, Yogyakarta: LkiS, cet. I, 2000
Al-Jamara’ī, Nu’mā, *Aĥkām al-Murtad fī al-Syarī’at al-Islāmiyah,* Beirut: Dār al-‘Arabiyah li al-Ţibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1968
Khuđari, Muĥammad, *Tarīkh al-Tasyrī’ al-Islāmi*, Kairo: Maţba’ah al-Istiqāmah, 1943
Maĥmassani, Şubĥi, *Falsafah al-Tasyrī’ fi al-Islām*, Leiden: E. J. Brill, 1961
Muslehuddin, Muĥammad, *Islamic Jurisprudence and The Rule of Necessity and Need*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1975
An-Na’im, Abdullah Aĥmed, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990
Al-Namiri, ‘Abd al-Mun’im, *al-Sunnah wa al-Tasyri’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1995
Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965
_____, *Islām*, Chicago: The Chicago University Press, 1979
Schacht, Joseph, “Modernisme and Traditionalism in a History of Islamic Law” dalam *Middle Eastern Studies*, edisi 1 tahun 1965, pp. 388-400
_____, Problems of Modern Islamic Legislation|” dalam
Sehabi, Nabil, ’Illa and Qiyas in Early Islamic Legal Theory” in *Journal of the American Oriental Society*, edisi no. 102 tahun 1982
As-Siddiqi, T. M, Muĥammad Hasbi, *Problematika Hadis sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islām*, Jakarta: Bulan Bintang, 1971
Al-Sibā’i, Muĥammad Muştafa, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tasyrī’ al-Islāmi*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1965
Syaĥrūr, Muĥammad, *al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah Mu’āşirah*, Damaskus: penerbit al-Ahāli li al-Tibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, cet. 2, 1990
_____, *al-Islām wa al-Imān Manžūmah al-Qiyam*, Damaskus: al-Ahali, cet. I, 1996

_____, *Dirāsat Islāmiyah Mu'aşirah fi al-Daulah wa al-Mujtama',* al-Ahāli, cet. I, Damaskus, 1994
_____, *Naĥw Uşūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi; Fiqh al-Mar'ah,* Damaskus: al-Ahāli, cetakan I, 2004
_____, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Society" dalam *Journal of Muslim Politics Report*, no. 14, July-August, 1997, h. 3
Syamsuddin, Sahiron, "Intertekstualitas dan Analisis Linguistik Paradigma-Sintagmatis; studi atas Hermeneutika al-Qur'ān Kontemporer Muĥammad Syaĥrūr", Fakultas USuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 15 Mei 1999
Al-Syāţibi, Muĥammad ibn Isĥāk, *al-Muwafaqat fi Uşūl al-Syari'ah*, vol. 1-4, Kairo: Maţba'ah Muĥammad Ali Subeiĥ, 1970
Al-Syaukāni, Muĥammad ibn Alī, *Irsyād al-Fuhūl*, Kairo: Muştafa al-Bābi wa al-Halabi, 1937
Al-Syawwāf, Muhāmi Munīr Muĥammad Ţāhir, *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'asirah,* Kairo, 1994
Ţahā, Mahmūd Moĥammed, *The Second Massage of Islām*, trans. by An-Na'im, Syracuse: Syracuse University Press, 1987
Al-Tirmizi, Abū Isā Muĥammad, *Sunan al-Tirmizi,* Kairo: Matba'ah al-Amirah, 1292 H/1875 M
Al-Ţūfī, Najm al-Dīn Sulaimān ibn Saīd, *Syarh al-Arbaīn al-Nīwawiyah*, Kuweit: Dār al-Qolam, 1970
Wensinc, A.J, *Mu'jām al-Mufahras li Alfāž al-Ĥadīś al-Nabawi al-Syarīf*, Leiden: penerbit E.J. Brill, 1932
_____, *Miftāĥ Kunūż al-Sunnah*, edisi terjemahan dalam bahasa Arab oleh Ahmad Muĥammad Syakir, Pakistan: Dār Turjuman al-Sunnah, 1952
Al-Qarāfi, Syihāb al-Dīn, *Kitāb al-Furūq*, jilid 1-4, Kairo: Dār Ihya' al-Kitab al-'Arabi, 1925
_____, *al-Iĥkām fi Tamyiż al-Fatāwā min al-Aĥkām,* Haleb: penerbit al-Aşil, tt
Al-Qarađāwi, Yūsuf, *al-Sunnah Maşdar li al-Ma'rifah wa al-Hađārah*, Kairo: Dār al-Syurūq, cet. 1, 1997
_____,*Kaifa Natā'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, Kairo: Dār al-Syurūq, 1992
_____, *al-Fatāwā al-Mu'āşirah,* Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
_____, *Syarī'āh al-Islām Şālihah li al-Taţbīq fi Kulli Żamān wa Makān*, Kairo: Maktabah Wahbah, cetakan V, 1997

______, *Jarīmah al-Riddah wa 'Uqūbah al-Murtad fi Đau'i al-Qur'ān wa al-Sunnah,* Kairo: Maktabah Wahbah, cetakan I, 1996

______, *al-Madkhal li Dirāsah al-Sunnah al-Nabawiyah*, Kairo: penerbit Maktabah Wahbah, cetakan 3, 1994

______, *al-Şaĥwah al-Islāmiyah bain al-Ikhtilāf al-Masyrū' wa al-Tafarruq al-Mazmūm,* Kairo: Dār al-Sahwah li al-Nasyr wa al-Tauzi', cetakan I, 1990

______, *Ghair al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Islāmi¸* Kairo: Maktabah Wahbah, Mesir, cetakan I, 1977/1397 H

Żaid, Muştafa, *al-Maşlaĥah fi al-Tasyrī' al-Islāmi wa Najm al-Dīn al-Ţūfī*, Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 1964

BIODATA PENULIS

Penulis buku ini, Alamsyah, dilahirkan tahun 1970 di Kuala Tungkal, sebuah kota pantai yang menghadap selat Berhala dan selat Malaka. Di kota ini pula penulis menyelesaikan pendidikan dasar hingga menengah di Madrasah, sekaligus Pondok Pesantren, Al Hidayatul Islamiyah, sejak ibtidaiyah, tsanawiyah, hingga aliyah. Sambil bekerja mencari nafkah dan biaya kuliah, penulis kuliah S1 yang diselesaikan tahun 1995 pada Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Bandar Lampung. Penulis melanjutkan ke S2 Filsafat Islam pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1995 - 1997. Program Doktor Islamic Studies diselesaikan pada almamater yang sama pada 2005 dengan disertasi berjudul "*Sunnah sebagai Sumber Hukum Islam di Dunia Moderen".*

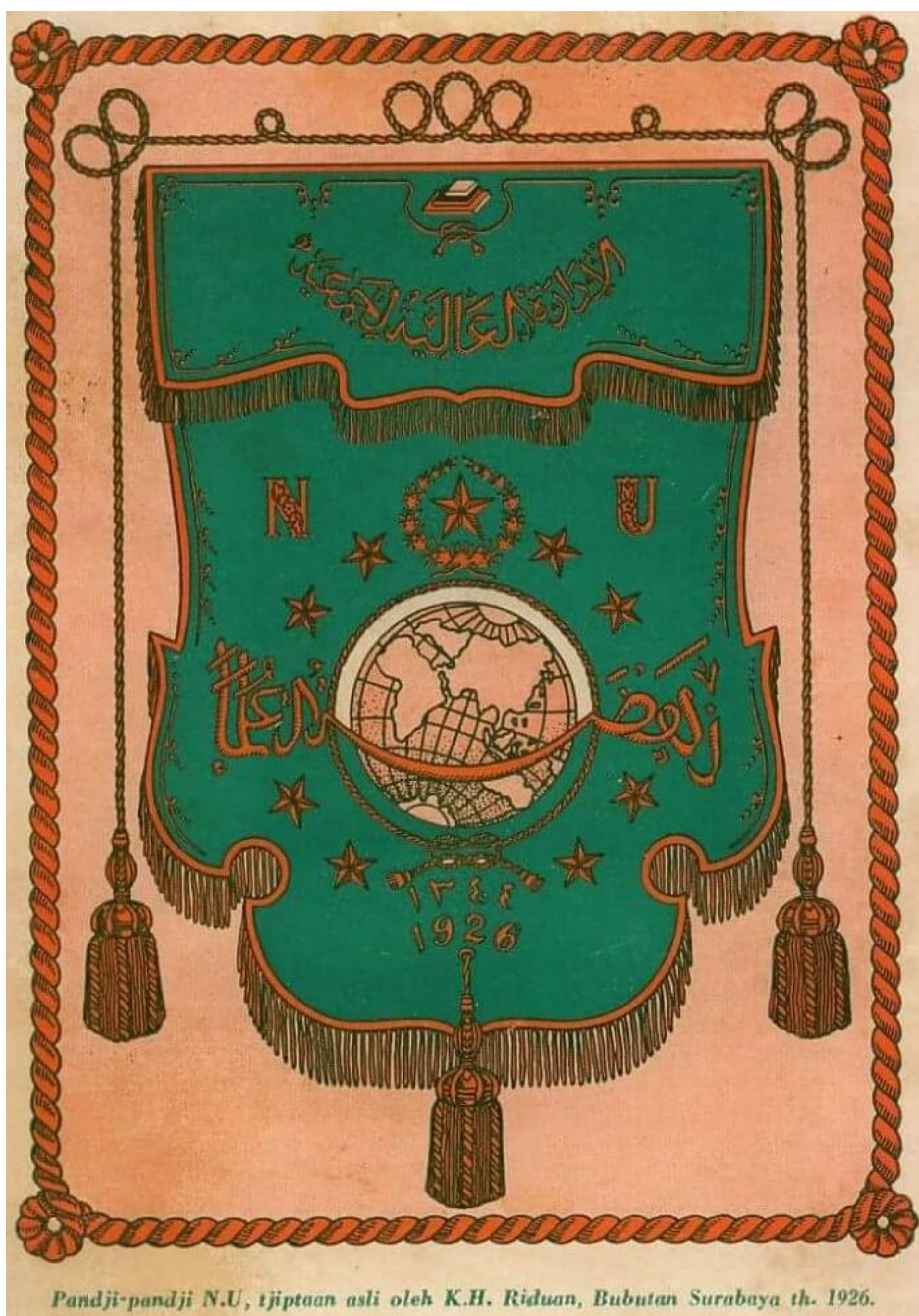
Tugas pokok penulis sehari-hari adalah sebagai dosen tetap *ulumul hadis* dan *hadis ahkam* pada Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung. Tahun 2020 ini penulis ditugaskan sebagai Wakil Rektor bidang akademik UIN Raden Intan Lampung. Domisili penulis adalah di kota Bandar Lampung dengan nomor kontak 081219153768, email : *alamsyah_pps@yahoo.co.id* .

Di luar kampus, penulis aktif dalam berbagai organisasi profesi, seperti Himpunan Ilmuwan Sarjana Syari'ah Indonesia (HISSI), Himpunan Dosen Indonesia (Hidsi) Lampung, Asosiasi Perbankan Syari'ah Indonesia (Asbisindo), Pengurus Wilayah Masyarakat Ekonomi Syari'ah (MES) Lampung, maupun organisasi sosial keagamaan seperti Wakil Ketua Pengurus Wilayah Nahdhatul Ulama Lampung. Selain itu, penulis menjadi Dewan Pengawas Syari'ah (DPS) pada beberapa Bank Syari'ah di Lampung.

Di antara karya ilmiah yang telah dihasilkan penulis adalah *Kajian Kualitas Matan Hadis dengan Pendekatan Kritik Historis dalam Upaya Penetapan Hukum Islam* (Skripsi), *Pemikiran Ibn al-Qayyim al-Jauziyah tentang studi Kritik Matan Hadis* (Tesis), *Sunnah Sebagai Sumber Hukum Islam dalam Dunia Moderen dalam*

Pemahaman Muhammad Syahrur dan Yusuf al-Qaradawi (Disertasi), *Otentisitas Piagam Madinah dan Relevansinya dalam Kehidupan Moderen* (penelitian 1999), *Radikalisme dalam Literatur Keagamaan; Kajian Kritis Karya Ulama Wahhabi* (penelitian 2012), *Rekonstruksi Nusyuz dalam Pandangan Feminis Hukum Islam* (Seminar Internasional AICIS 2016), *Hukuman Kebiri dalam Berbagai Pendekatan Kajian Hukum Islam* (Diskusi Dosen Fakultas Syariah UIN Lampung 2017), *Kontekstualisasi Hukum Islam di Dunia Moderean* (Seminar Internasional Fak Syari'ah UIN Lampung 2018), *Skripturalisme Hadis dalam Media Sosial dan Implikasinya dalam Perekembangan Radikalisme* (Penelitian dengan dana UIN Lampung 2018), dan lain-lain.

Beberapa artikel/opini yang ditulis untuk koran dan majalah antara lain; *Tirani Umat Beragama* (artikel di harian umum Lampung Post 2006), *Islam Tidak Mengajarkan Kekerasan* (artikel di harian umum Radar Lampung 2007), *Menangkap Pesan Hakiki Ibadah Haji* (artikel Lampung Post, 2008), serta artikel *Kompetisi Islam Moderat Islamisme di Indonesia Era Kontemporer* (Lampost, 2018), *Otentisitas Piagam Madinah dan Relevansinya dalam Kehidupan Moderen* (buku, 2014), *Radikalisme dalam Literatur Keagamaan; Kajian Kritis Karya Ulama Wahhabi* (penelitian 2012), *Rekonstruksi Nusyuz dalam Pandangan Feminis Hukum Islam* (Seminar Internasional AICIS 2016), *Skripturalisme Hadis dalam Media Sosial dan Implikasinya dalam Perekembangan Radikalisme* (prosiding scopus, 2019), *Kontekstualisasi Hadis di Kalangan Ulama Nusantara* (2019), Resolusi Konflik Berbasis Kearifan Lokal Islam Nusantara (*Jurnal Analisis*, 2012) dan *Kontekstualisasi Sunnah Nabi di Dunia Moderen* (Buku, 2013), *Implementasi Hukuman Kebiri dalam Kajian Siyasah Syar'iyah* (2018), *Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia* (buku, 2019).



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

OTORITAS SUNNAH NABI DI ERA 4.0

(Refleksi Pemikiran Syahrur dan al Qaradawi)

Memasuki zaman modern, apalagi di era industri 4.0 ini, umat Islam dihadapkan kepada tantangan ganda. Di satu sisi harus berjuang melepaskan diri dari kolonialisme untuk kemudian berusaha mengejar ketertinggalan melalui modernisasi, sedangkan di sisi lain harus menerima dampak modernisasi tersebut dengan masuknya ide-ide pembaharuan serta budaya Barat modern seperti egaliterianisme, sekulerisasi, dan isu-isu gender. N

Menghadapi problematika tersebut, di kalangan pemikir Islam kontemporer muncul upaya keras untuk mereformasi hukum Islam yang secara eksklusif dilakukan dengan memahami dan mengkonsep ulang Sunnah Nabi yang menjadi salah satu sumber esensial hukum Islam tersebut. Di antara pemikir muslim terkemuka saat ini adalah Muhammad Syahrur dan Yusuf al-Qaradawi. Syahrur merupakan salah seorang pemikir muslim liberal saat ini sementara al-Qaradawi merupakan representatif pemikir muslim yang ingin menampilkan wajah Islam modern dengan tanpa meninggalkan khazanah klasik.


PUSAKA MEDIA

penerbit pusaka
pusakamedia@gmail.com
@pusaka_media

978-623-7560-68-5
